ANDRÉ COMTE-SPONVILLE

INVITACIÓN A LA FILOSOFÍA

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México



Título original: *Présentations de la philosophie*
Publicado en francés, en 2000, por Éditions Albin Michel, París

Traducción de Vicente Gómez Ibáñez

Cubierta de Mario Eskenazi

Esta obra es galardón del P.A.P. GARCÍA LORCA, Programa de Publicación del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en España y del Ministerio francés de Asuntos Exteriores.

Obra publicada con la ayuda del Ministerio francés de Cultura - Centre National du Livre

ISBN: 84-493-1222-1
Depósito legal: B-9.278/2002

Impreso en A & M Gràfic, S.L.,
08130 Santa Perpètua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

PAIDÓS CONTEXTOS

Últimos títulos publicados:

39. A. Piscitelli, *Post-televisión*
40. J.-M. Terricabras, *Atrévete a pensar*
41. V. A. Frankl, *El hombre en busca del sentido último*
42. M.-F. Hirigoyen, *El acoso moral*
43. D. Tannen, *La cultura de la polémica*
44. M. Castañeda, *La experiencia homosexual*
45. S. Wise y L. Stanley, *El acoso sexual en la vida cotidiana*
46. J. Muñoz Redón, *El libro de las preguntas desconcertantes*
47. L. Terr, *El juego: por qué los adultos necesitan jugar*
48. R. J. Sternberg, *El triángulo del amor*
49. W. Ury, *Alcanzar la paz*
50. R. J. Sternberg, *La experiencia del amor*
51. J. Kagan, *Tres ideas seductoras*
52. I. D. Yalom, *Psicología y literatura*
53. E. Roudinesco, *¿Por qué el psicoanálisis?*
54. R. S. Lazarus y B. N. Lazarus, *Pasión y razón*
55. J. Muñoz Redón, *Tómatelo con filosofía*
56. S. Serrano, *Comprender la comunicación*
57. L. Mérö, *Los azares de la razón*
58. V. E. Frankl, *En el principio era el sentido*
59. R. Sheldrake, *De perros que saben que sus amos están camino de casa*
60. C. R. Rogers, *El proceso de convertirse en persona*
61. N. Klein, *No logo*
62. S. Blackburn, *Pensar. Una incitación a la filosofía*
63. M. David-Ménard, *Todo el placer es mío*
64. A. Comte-Sponville, *La felicidad, desesperadamente*
65. J. Muñoz Redón, *El espíritu del éxtasis*
66. U. Beck y E. Beck-Gernsheim, *El normal caos del amor*
67. M.-F. Hirigoyen, *El acoso moral en el trabajo*
68. A. Comte-Sponville, *El amor la soledad*
69. E. Galende, *Sexo y amor. Anhelos e incertidumbres de la intimidad actual*
70. A. Piscitelli, *Ciberculturas 2.0. En la era de las máquinas inteligentes*
71. A. Miller, *La madurez de Eva*
72. B. Bricout (comp.), *La mirada de Orfeo*
73. S. Blackburn, *Sobre la bondad*
74. A. Comte-Sponville, *Invitación a la filosofía*

A Christian Recchia

¡Apresurémonos a popularizar la filosofía!

DIDEROT

Sumario

Prólogo

Filosofía: la doctrina y la práctica de la sabiduría (no simple ciencia).

KANT

Filosofar es pensar por uno mismo; pero nadie puede lograrlo verdaderamente sin apoyarse en el pensamiento de otros, especialmente en el de los grandes filósofos del pasado. La filosofía no es solamente una aventura; es también un trabajo que no puede llevarse a cabo sin esfuerzo, sin lecturas, sin herramientas. Los primeros pasos suelen ser arduos y desaniman a más de uno. Ésta es la razón por la que, durante los últimos años, he publicado unos «Cuadernos de filosofía». ¿En qué consistían? En una colección de iniciación a la filosofía: doce pequeños volúmenes que incluían, cada uno de ellos, una selección de unos cuarenta textos, normalmente muy breves, y que se abrían con una introducción de un par de páginas, en la que intentaba decir lo que me parecía esencial sobre tal o cual noción...

Estas doce introducciones, revisadas y considerablemente ampliadas, constituyen el presente volumen.

Su pretensión sigue siendo modesta: continúan siendo una iniciación, una especie de puerta de acceso, entre otras muchas posibles, a la filosofía. Pero, tras su lectura, es el lector quien debe descubrir por sí mismo las obras, algo que habrá de hacer tarde o temprano, y confeccionar, si así lo desea, su propia antología...Veinticinco siglos de filosofía constituyen un tesoro inagotable. Si este librito es capaz de animar a alguien a acercarse a él, si logra ayudarle a deleitarse en él y a procurarle luces, entonces no habrá sido escrito en vano.

Por lo que respecta al público al que se dirige, en un principio yo pensaba fundamentalmente en los adolescentes, antes de descubrir, principalmente gracias al correo recibido, que su alcance era mucho mayor. De esta voluntad inicial, sin embargo, han quedado algunas cosas: la elección de ciertos ejemplos, de cierto punto de vista, de cierto tono; el énfasis puesto, en ocasiones, en tal o cual aspecto... El tuteo, al que no he podido resistirme, tiene la misma explicación —sin duda porque pensaba antes en mis propios hijos, que son adolescentes, que en mis alumnos o en mis estudiantes, a los que jamás he tuteado...—. Así como otros rasgos que, tras revisar el conjunto, no he creído necesario corregir. No hay una edad determinada para filosofar, pero los adolescentes, más que los adultos, necesitan ser guiados en esta tarea.

¿Qué es la filosofía? Me he extendido en el tema en muchas ocasiones, y vuelvo a hacerlo en el último de estos doce capítulos. La filosofía no es una ciencia, ni siquiera un conocimiento; no es un saber entre

otros: es una reflexión sobre los saberes disponibles. Por eso la filosofía no se aprende, decía Kant: sólo podemos aprender *a filosofar*. ¿Cómo? Filosofando nosotros mismos: preguntándonos por nuestro propio pensamiento, por el pensamiento de los demás, por el mundo, por la sociedad, por lo que la experiencia nos enseña, por lo que ésta nos oculta... Lo deseable es que, durante este camino, demos con las obras de tal o cual filósofo profesional. De ser así, pensaremos mejor, con más fuerza, con mayor profundidad. Iremos más lejos y más rápidamente. Ese mismo filósofo profesional, ese autor, añadía Kant, «no hemos de considerarlo como el modelo del juicio, sino simplemente como una ocasión para realizar nosotros mismos un juicio sobre él, o incluso contra él». Nadie puede filosofar por nosotros. Obviamente, la filosofía tiene sus especialistas, sus profesionales, sus enseñantes. Pero la filosofía no es fundamentalmente una especialidad, ni un oficio, ni una disciplina universitaria: es una dimensión constitutiva de la existencia humana. Desde el momento en que somos seres dotados de vida y de razón, todos nosotros, inevitablemente, nos vemos confrontados con la tarea de articular entre sí estas dos facultades. Y ciertamente podemos razonar sin filosofar (en las ciencias, por ejemplo), vivir sin filosofar (en la ignorancia o en la pasión, por ejemplo). Pero, sin filosofar, no podemos en absoluto pensar nuestra vida y vivir nuestro pensamiento: la filosofía es precisamente esto.

La biología jamás enseñará a un biólogo cómo tiene que vivir, ni si hay que hacerlo, ni siquiera si hay que ser biólogo. Las ciencias humanas jamás nos en-

señarán el valor de la humanidad, ni su propio valor. Por eso hay que filosofar: porque hay que reflexionar sobre lo que sabemos, sobre lo que vivimos, sobre lo que queremos y porque, para ello, ningún saber nos es suficiente ni nos dispensa de hacerlo. ¿El arte? ¿La religión? ¿La política? Son materias muy importantes, pero también ellas han de ser objeto de reflexión. Sin embargo desde el momento en que se reflexiona sobre alguna de ellas, a poco que esta reflexión adquiera cierta profundidad, se las trasciende, al menos en parte: en ese momento se ha puesto ya un pie en la filosofía. Que, a su vez, ésta haya de tomarse como objeto de reflexión, es algo que ningún filósofo pondrá en duda. Pero reflexionar sobre la filosofía no es salir de ella, es entrar en ella.

¿Por qué vía? Yo he seguido aquí la única que conocía verdaderamente, la de la filosofía occidental. Esto no significa que no haya otras. Filosofar es vivir con la razón, que es universal. ¿Cómo podría la filosofía ser exclusiva de alguien? Nadie ignora que existen otras tradiciones especulativas y espirituales, sobre todo en Oriente. Pero no es posible abarcarlo todo, y sería un tanto ridículo por mi parte aspirar a presentar pensamientos orientales que, en su mayoría, no conozco sino indirectamente. No creo en absoluto que la filosofía sea exclusivamente griega y occidental. Pero de lo que estoy totalmente convencido, como cualquiera, es de que, en Occidente y desde los griegos, existe una inmensa tradición filosófica, que es la nuestra, y es hacia ella, y en ella, adonde quisiera guiar a mi lector. La ambición de estas introducciones, en su brevedad, es ya desmesurada. Esto debería

excusar su carácter incompleto, que forma parte de su misma definición.

Vivir con la razón, decía anteriormente. Esto indica una dirección, que es la de la filosofía, pero no puede agotar su contenido. La filosofía es un preguntar radical, la búsqueda de la verdad total o última (y no, como en las ciencias, de tal o cual verdad particular); creación y utilización de conceptos (aunque esta práctica exista también en otras disciplinas); reflexividad (un volver del espíritu o de la razón sobre sí mismos: pensamiento del pensamiento), reflexión sobre la propia historia y sobre la de la humanidad; búsqueda de la mayor coherencia posible, de la mayor racionalidad posible (es el arte de la razón, si se quiere, pero que desemboca en un arte de vivir); es, en ocasiones, construcción de sistemas; es, siempre, elaboración de tesis, argumentos, teorías... Pero la filosofía es también, y quizá fundamentalmente, crítica de las ilusiones, de los prejuicios, de las ideologías. Toda filosofía es una lucha. ¿Sus armas? La razón. ¿Sus enemigos? La ignorancia, el fanatismo, el oscurantismo —o la filosofía *de los demás*—. ¿Sus aliados? Las ciencias. ¿Su objeto? La totalidad, con el hombre en su seno. O el hombre, pero en el seno de la totalidad. ¿Su meta? La sabiduría: la felicidad, pero en el seno de la verdad. Hay trabajo para rato, como suele decirse; tanto mejor: ¡los filósofos son gente muy dispuesta!

En la práctica, los temas de la filosofía son innumerables: nada humano o real le es ajeno. Esto no significa que todos ellos tengan la misma importancia. Kant, en un célebre pasaje de su «Lógica», resumía el ámbito de la filosofía en cuatro preguntas: *¿Qué pue-*

do saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me está permitido esperar? ¿Qué es el hombre? «Las tres primeras preguntas se resumen en la última», subrayaba. Pero todas ellas desembocan, añadiría yo, en una quinta pregunta, que es sin duda, filosófica y humanamente, la cuestión principal: *¿Cómo he de vivir?* En cuanto se intenta dar una respuesta inteligente a esta pregunta, se está haciendo filosofía. Y como es imposible evitar planteársela, hemos de concluir que la única forma de sustraerse a la filosofía es la ignorancia o el oscurantismo.

¿Hemos de filosofar? Desde el momento en que nos planteamos esta pregunta —en cualquier caso desde que intentamos responder a ella con seriedad—, ya estamos filosofando. Esto no significa que la filosofía se reduzca a su propia interrogación, y todavía menos a su autojustificación. Pues también filosofamos, más o menos, bien o mal, cuando nos preguntamos (de forma a la vez racional y radical) por el mundo, por la humanidad, por la felicidad, por la justicia, por la libertad, por la muerte, por Dios, por el conocimiento... ¿Y quién podría renunciar a hacerlo? El ser humano es un animal filosofante: sólo puede renunciar a la filosofía renunciando a una parte de su humanidad.

Así pues, hemos de filosofar: hemos de pensar tanto como podamos, y mejor de lo que sepamos. ¿Con qué fin? Para lograr una vida más humana, más lúcida, más serena, más razonable, más feliz, más libre... Es lo que tradicionalmente denominamos sabiduría, que sería una felicidad sin ilusiones ni mentiras. ¿Podemos alcanzarla? Jamás por completo, sin duda. Pero esto

no impide que la busquemos, ni que nos aproximemos a ella. «La filosofía —escribe Kant— es para el hombre un esfuerzo por alcanzar la sabiduría, esfuerzo que nunca acaba.» Razón de más para ponernos ya a trabajar. Se trata de pensar mejor para vivir mejor. La filosofía es este trabajo; la sabiduría, este reposo.

¿Qué es la filosofía? Hay tantas respuestas, o casi tantas, como filósofos. Pero esto no impide que dichas respuestas coincidan o confluyan en lo esencial. Por mi parte, desde mis años de estudiante, siento debilidad por la respuesta de Epicuro: «La filosofía es una actividad que, mediante discursos y razonamientos, nos procura la vida feliz». Esto es definir la filosofía por su mayor logro (la sabiduría, la beatitud), y, aunque ese logro nunca sea completo, es mejor que encerrarla en sus fracasos. La felicidad es la meta; la filosofía, el camino. ¡Buen viaje a todos!

CAPÍTULO 1

La moral

Es mejor ser Sócrates insatisfecho que un cerdo satisfecho; es mejor ser Sócrates insatisfecho que un tonto satisfecho. Y si el tonto o el cerdo son de una opinión distinta, es porque sólo conocen un lado del asunto: el suyo. La otra parte, para poder comparar, conoce ambos lados.

JOHN STUART MILL

Nos equivocamos respecto al sentido de la moral. Su verdadera función no es castigar, reprimir, condenar. Para eso ya están los tribunales, la policía, las cárceles, y nadie vería en ellos una moral. Sócrates muere en prisión y, sin embargo, es más libre que sus jueces. Aquí es, quizá, donde comienza la filosofía. Aquí es, quizá, donde empieza, para cada uno de nosotros, la moral, y donde siempre vuelve a empezar: allí donde no es posible castigo alguno, allí donde ninguna represión es eficaz, allí donde ninguna condena, siempre exterior, es necesaria. La moral empieza en el momento en que somos libres: es esta libertad misma en su juzgarse y regirse a sí misma.

Te encantaría robar tal disco o tal vestido en un centro comercial... Pero un vigilante te observa, o hay un sistema electrónico de seguridad o, simplemente, temes que te detengan, que te castiguen, que te condenen... Esto no es honestidad; es cálculo. Esto no es moral; es precaución. El miedo al policía es lo contrario de la virtud aunque, dicho sea de paso, no más que la virtud de la prudencia.

Imagínate, por el contrario, que poseas ese anillo del que habla Platón, el famoso *anillo de Giges*, que pudiera hacerte invisible cuando quisieras... Es un anillo mágico que un pastor encuentra por casualidad. Basta con girar el engaste hacia el interior de la mano para volverse completamente invisible, recuperando la visibilidad al girarlo hacia el exterior... Giges, que anteriormente pasaba por ser un hombre honesto, no supo resistirse a las tentaciones de este anillo: aprovechó sus poderes mágicos para entrar en palacio, seducir a la reina, asesinar al rey, hacerse con el poder y ejercerlo únicamente en su propio beneficio... En *La República*, el que cuenta esta historia concluye que el bueno y el malo, o supuestamente tales, sólo se distinguen por la prudencia o la hipocresía, o, dicho de otro modo, por la distinta importancia que dan a la mirada del otro, o por su mayor o menor habilidad para ocultarse... Si el uno y el otro poseyeran el anillo de Giges, ya nada los distinguiría: «Los dos perseguirían el mismo fin». Esto equivale a sugerir que la moral no es sino una ilusión, una mentira, un miedo disfrazado de virtud. Basta con poder volverse invisible para que desaparezca toda prohibición, no quedando entonces más que la persecución, por cada cual, de su placer o de su interés egoístas.

¿Es esto verdad? Platón, naturalmente, está convencido de lo contrario. Pero nadie está obligado a ser platónico... Para ti, la única respuesta válida está en ti mismo. Imagínate, a modo de experimento, que estés en posesión de ese anillo. ¿Qué harías? ¿Qué no harías? ¿Seguirías, por ejemplo, respetando la propiedad de otro, su intimidad, sus secretos, su libertad, su dignidad, su vida? Nadie puede responder por ti: esta pregunta sólo te concierne a ti, pero te concierne por entero. Todo aquello que no haces pero que te permitirías hacer, en caso de ser invisible, habla menos de la moral que de la prudencia o de la hipocresía. En cambio, lo que, aun siendo invisible, seguirías imponiéndote o prohibiéndote, y no por interés sino por deber, sólo esto es propiamente moral. Tu alma tiene su piedra de toque. Tu moral tiene su piedra de toque, donde tú te juzgas a ti mismo. ¿Tu moral? Lo que te exiges a ti mismo, no en función de la mirada del otro o de tal o cual amenaza exterior, sino en nombre de determinada concepción del bien y del mal, del deber y de lo prohibido, de lo admisible y de lo inadmisible, de la humanidad y de ti mismo. Concretamente: el conjunto de reglas a las que tú te someterías, *incluso si fueras invisible e invencible.*

¿Es esto mucho? ¿Es poco? Es decisión tuya. ¿Estarías dispuesto por ejemplo, de poder volverte invisible, a hacer que condenasen a un inocente, a traicionar a un amigo, a martirizar a un niño, a violar, a torturar, a asesinar? La respuesta sólo depende de ti; moralmente, tú no dependes más que de tu respuesta. ¿No tienes el anillo? Esto no te exime de reflexionar, de juzgar, de actuar. Si hay una diferencia real entre

un canalla y un hombre honesto, es que la mirada de los otros no lo es todo, que la prudencia no lo es todo. Ésta es la apuesta de la moral y su soledad última: toda moral es relación con el otro, pero es una relación de sí mismo consigo mismo. Obrar moralmente es tomar en consideración los intereses del otro, ciertamente, pero «a espaldas de los dioses y de los hombres», como dice Platón, o, dicho de otro modo, sin recompensa ni castigo posibles y sin necesitar para ello más mirada que la propia. ¿Una apuesta? Me expreso mal, puesto que la respuesta, de nuevo, sólo depende de ti. No es una apuesta, es una elección. Sólo tú sabes qué debes hacer, y nadie puede decidir por ti. Ésta es la soledad y la grandeza de la moral: tú no vales más que el bien que haces, el mal que te prohíbes, y sin otro beneficio que la satisfacción de obrar correctamente —aunque nadie lo sepa jamás.

Es el espíritu de Spinoza: «Hacer el bien y sentirse dichoso». Es el espíritu sin más. ¿Cómo sentirse dichoso sin quererse al menos un poco? ¿Y cómo quererse sin dominarse, sin ser dueño de sí mismo, sin superarse? Tú mismo, como suele decirse; pero esto no es un juego, e incluso menos un espectáculo. Es tu misma vida: tú *eres*, aquí y ahora, lo que tú *haces*. Es inútil, moralmente, soñar ser otro. Se puede esperar la riqueza, la salud, la belleza, la felicidad... Es absurdo esperar la virtud. Ser un canalla o un hombre de bien, eres tú quien ha de elegirlo, sólo tú: tú *vales* exactamente lo que tú *quieres*.

¿Qué es la moral? Es el conjunto formado por lo que un individuo se impone o se prohíbe a sí mismo,

pero no fundamentalmente para aumentar su felicidad o su bienestar, lo que no sería más que egoísmo, sino para tomar en consideración los intereses o los derechos *del otro*, para no ser un canalla, para permanecer fiel a determinada idea de la humanidad y de uno mismo. La moral responde a la pregunta «*¿Qué debo hacer?*»: es el conjunto de mis deberes, o de los imperativos que reconozco como legítimos —aunque también yo, como todos, pueda violarlos alguna vez—. Es la ley que me impongo a mí mismo, o que debería imponerme, independientemente de la mirada del otro y de cualquier sanción o recompensa esperadas.

«*¿Qué debo hacer?*», y no: «*¿Qué deben hacer los demás?*». Esto es lo que distingue a la moral del moralismo. «La moral —decía Alain— no es nunca para el vecino»: quien se ocupa de los deberes del vecino no es moral, sino moralista. ¿Hay especie más desagradable? ¿Existe discurso más vano? La moral sólo es legítima en primera persona. Decir a alguien «Debes ser generoso» no es hacer gala de generosidad. Decirle «Debes ser valiente» no es hacer gala de valor. La moral sólo vale para uno mismo; los deberes sólo valen para uno mismo. Para los demás, la misericordia y el derecho bastan.

Por otra parte, ¿quién puede conocer las intenciones, las excusas o los méritos de otro? Moralmente, sólo podemos ser juzgados por Dios, si existe, o por nosotros mismos, y esto basta. ¿Has sido egoísta? ¿Has sido ruin? ¿Te has aprovechado de la debilidad de otro, de su indefensión, de su ingenuidad? ¿Has mentido, robado, violado? Lo sabes perfectamente, y este tu saber de ti mismo es lo que denominamos con-

ciencia, el único juez, siempre el único, que moralmente importa. ¿Un proceso? ¿Una multa? ¿Una pena de cárcel? Esto es tan sólo la justicia de los hombres: no es más que derecho y policía. ¿Cuántos canallas hay en libertad? ¿Cuántas personas honradas en prisión? Puedes estar en regla con la sociedad, y sin duda hay que estarlo, pero esto no te exime de estar en regla contigo mismo, con tu conciencia, que en verdad es la única regla.

¿Existen, pues, tantas morales como individuos? No. Es la paradoja de la moral: ésta sólo es válida en primera persona pero universalmente, o, dicho de otro modo, para todo ser humano (pues todo ser humano es un «yo»). Al menos así la experimentamos. Sabemos perfectamente que, en la práctica, hay diferentes morales, que dependen de la educación recibida, de la sociedad o de la época en que se vive, de los ambientes que se frecuentan, de la cultura con la que uno se identifica... No hay moral absoluta, o nadie que tenga un acceso absoluto a ella. Pero cuando me prohíbo a mí mismo la crueldad, el racismo o el asesinato, sé también que no se trata simplemente de una cuestión de preferencias, de algo que dependa del gusto de cada cual. Es fundamentalmente una condición de supervivencia y de dignidad de la sociedad, de toda sociedad, o, dicho de otro modo, de la humanidad o la civilización.

Si todos mintieran, ya nadie creería a nadie: ni siquiera se podría mentir (pues la mentira presupone la misma confianza que quebranta) y toda comunicación se tornaría absurda o vana.

Si todos robaran, la vida en sociedad se haría imposible o miserable: ya no habría propiedad, ni bienestar para nadie, ni nada que robar...

Si todos mataran, la humanidad o la civilización correrían hacia su destrucción: ya no habría sino violencia y miedo, y todos seríamos víctimas de los asesinos que todos nosotros seríamos...

Esto no son más que hipótesis, pero nos sitúan en el centro de la moral. ¿Quieres saber si tal o cual acción es buena o condenable? Pregúntate qué ocurriría si todos se comportaran como tú. Un niño, por ejemplo, tira su chicle en la acera: «Imagínate —le dicen sus padres— que todos hicieran lo mismo: ¡qué sucio estaría todo, qué desagradable sería para ti y para todos!». Imagínate, *a fortiori*, que todos mintieran, que todos mataran, robaran, violaran, agredieran, torturaran... ¿Cómo podrías querer semejante humanidad? ¿Cómo podrías quererla para tus hijos? ¿Y en nombre de qué podrías exceptuarte a ti mismo de lo que quieres? Es necesario, pues, que te prohíbas a ti mismo lo que condenarías en los demás, o que renuncies a apelar a lo universal, es decir, al espíritu o a la razón. Éste es el punto decisivo: se trata de someterse *personalmente* a una ley que creemos vale, o debe valer, *para todos*.

Tal es el sentido de la célebre formulación kantiana del imperativo categórico, en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: «Obra únicamente conforme a la máxima que hace que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal». Es obrar conforme a la humanidad, en vez de hacerlo conforme a mi «querido y pequeño yo», obedeciendo

a la razón antes que a mis inclinaciones o a mis intereses. Una acción sólo es buena si el principio al que se somete (su «máxima») puede valer, por derecho, para todos: obrar moralmente es obrar de tal forma que puedas desear, sin contradicción, que todo individuo se someta a los mismos principios que tú. Esto coincide con el espíritu de los Evangelios, o con el de la humanidad (encontramos formulaciones equivalentes en las otras religiones), cuya «máxima sublime» enuncia Rousseau: «Pórtate con los demás como tú quieres que se porten contigo». Lo que coincide también, más modestamente, más lúcidamente, con el espíritu de la compasión, cuya fórmula también enuncia Rousseau: «Mucho menos perfecta, pero quizá más útil que la anterior: *Busca tu bien con el menor daño posible para los demás*». Se trata de vivir, al menos en parte, conforme al otro, o más bien conforme a uno mismo, pero juzgando y pensando. «*Solo* —decía Alain—, *universalmente...*» Esto es la moral.

¿Se necesita un fundamento para legitimar esta moral? No, ni siempre es posible. Un niño se ahoga. ¿Necesitas un fundamento para salvarlo? Un tirano masacra, oprime, tortura... ¿Necesitas un fundamento para combatirlo? Un fundamento sería una verdad indiscutible que vendría a garantizar la validez de nuestros valores: esto nos permitiría demostrar, incluso a quien no los comparte, que nosotros tenemos razón y que él está equivocado. Pero para ello, primero habría que fundamentar la razón, y esto es lo que no podemos hacer. ¿Qué demostración no se basa en un principio que, a su vez, no haya que demostrar primero? ¿Qué fundamento, tratándose de valores, no presupo-

ne ya la misma moral que él pretende fundamentar? Al individuo que conceda más valor al egoísmo que a la generosidad, a la mentira que a la sinceridad, a la violencia o la crueldad que a la dulzura o la compasión, ¿cómo es posible demostrarle que está equivocado, y qué podría esperarse de tal demostración? ¿Qué le importa el pensamiento a quien sólo piensa en sí mismo? ¿Qué le importa lo universal a quien sólo vive para sí mismo? ¿Por qué habría de respetar el principio de no contradicción quien no duda en profanar la libertad, la dignidad y la vida del otro? ¿Y por qué, para combatirlo, habría que tener primero los argumentos para poder refutarlo? El horror no se refuta. El mal no se refuta. Contra la violencia, contra la crueldad, contra la barbarie, lo que necesitamos no es tanto un fundamento cuanto valor. Y frente a nosotros mismos, lo que necesitamos no es tanto un fundamento cuanto voluntad y fidelidad. Se trata de no ser indigno de lo que la humanidad ha hecho de sí misma, y de nosotros. ¿Por qué habríamos de necesitar para ello un fundamento o una garantía? La voluntad basta, y vale más.

«La moral —escribía Alain— consiste en saberse espíritu y, en esta medida, absolutamente obligado; pues nobleza obliga. La moral no es más que el sentimiento de dignidad.» Es respetar la humanidad en uno mismo y en el otro. Esto no es posible sin rechazo. Esto no es posible sin esfuerzo. Esto no es posible sin lucha. Se trata de rechazar la parte de ti mismo que no piensa, o que sólo piensa en ti. Se trata de rechazar o, en todo caso, de superar tu propia violencia, tu propio egoísmo, tu propia vileza. Es quererte hombre, o mujer, y digno de serlo.

«Si Dios no existe —dice un personaje de Dostoievski—, todo está permitido.» Pero no es así, porque, creyente o no, tú no te lo permites todo: ¡*todo*, incluido lo peor, no sería digno de ti!

El creyente que sólo respetara la moral con la esperanza del paraíso, por miedo al infierno, no sería virtuoso: sólo sería egoísta y prudente. Quien sólo hace el bien por su propia salvación, explica Kant, no hace el bien, y no se salva. Esto equivale a decir que una acción sólo es moralmente buena si, como sigue diciendo Kant, se realiza «sin esperar nada de ella». Es así como entramos, moralmente hablando, en la modernidad o, dicho de otro modo, en el laicismo (en el buen sentido del término: en el sentido de que un creyente puede ser tan laico como un ateo). Es el espíritu de la Ilustración. Es el espíritu de Bayle, Voltaire, Kant. No es la religión la que fundamenta la moral; es la moral, más bien, la que fundamenta o justifica la religión. No es porque Dios exista por lo que yo debo obrar bien; es porque debo obrar bien por lo que puedo necesitar creer en Dios —no para ser virtuoso, sino para escapar de la desesperación—. No es porque Dios me ordene algo por lo que esto está bien; es porque un mandamiento es moralmente bueno por lo que puedo considerar que éste proviene de Dios. Así, la moral no prohíbe creer, e incluso conduce, según Kant, a la religión. Pero no depende de ésta y no puede reducirse a ella. Aunque Dios no existiera, aunque no hubiera nada después de la muerte, esto no te eximiría de hacer lo que debes o, dicho de otro modo, de obrar humanamente.

«Nada hay tan bello y legítimo —escribía Montaigne— como obrar como un hombre, y conforme al

deber.» El único deber es ser humano (en el sentido de que la humanidad no es solamente una especie animal, sino una conquista de la civilización), la única virtud es ser humano, y nadie puede serlo por ti.

Esto no puede sustituir a la felicidad, y por eso la moral no lo es todo. Esto no puede sustituir al amor, y por eso la moral no es lo esencial. Pero ninguna felicidad exime de ella; ningún amor basta: la moral es siempre necesaria.

Es ella la que te permitirá, siendo libremente tú mismo (¡en vez de quedar atrapado en tus instintos y en tus miedos!), vivir libremente con los demás.

La moral es esta exigencia universal, o en todo caso universalizable, que se te ha confiado *personalmente*.

Obrando como un hombre, o como una mujer, ayudamos a la realización de la humanidad. Y así debe ser: ¡la humanidad te necesita, como tú la necesitas a ella!

CAPÍTULO 2

La política

Hemos de interesarnos por la política;
si no lo hacemos, seremos cruelmente castigados.

Alain

El hombre es un animal sociable: sólo puede vivir y desarrollarse en medio de sus semejantes.

Pero también es un animal egoísta. Su «insociable sociabilidad», como dice Kant, hace que no pueda ni prescindir de los demás ni renunciar, por ellos, a la satisfacción de sus propios deseos.

Por esta razón necesitamos la política. Para que los conflictos de intereses se zanjen de otra forma que no sea la violencia. Para que nuestras fuerzas se sumen en vez de oponerse. Para librarnos de la guerra, del miedo, de la barbarie.

Por esta razón necesitamos un Estado. No porque los hombres sean buenos o justos, sino porque no lo son. No porque son solidarios, sino para que tengan la oportunidad, tal vez, de llegar a serlo. No «por naturaleza», pese a Aristóteles, sino por cultura, por historia, y esto es justamente la política: la historia ha-

ciéndose, deshaciéndose, rehaciéndose, prolongándose, la historia en el presente, la nuestra, la única. ¿Cómo no habríamos de interesarnos por la política? Si así fuera, no habríamos de interesarnos por nada, pues todo depende de ella.

¿Qué es la política? Es la gestión pacífica de los conflictos, de las alianzas y de las relaciones de fuerza —no solamente entre individuos (como puede verse en la familia o en un grupo cualquiera) sino a escala de toda una sociedad—. Es, pues, el arte de vivir juntos, en un mismo Estado o en una misma ciudad (*polis*, en griego), con gentes que uno no ha elegido, por las que no se siente nada en particular y que, en muchos sentidos, son nuestros rivales, tanto o más que nuestros aliados. Esto supone un poder común, y una lucha por el poder. Supone un gobierno, y unos cambios de gobierno. Supone unos enfrentamientos, pero regulados, unos compromisos, pero provisionales, un acuerdo sobre la forma de zanjar los desacuerdos. De otra forma no habría sino violencia, y esto es lo que la política, para poder existir, debe empezar por impedir. La política comienza donde cesa la guerra.

Se trata de saber quién manda y quién obedece, quién *hace la ley*, como suele decirse, y esto es lo que denominamos el soberano. Puede tratarse de un rey o de un déspota (en una monarquía absoluta), puede ser el pueblo (en una democracia), puede ser tal o cual grupo de individuos (una clase social, un partido, una élite verdadera o que pretende serlo: una aristocracia)... También puede tratarse, y a menudo es así, de una mezcla particular de estos tres tipos de

régimen o de gobierno. Pero lo cierto es que, sin ese poder, que es el mayor de todos, al menos en este mundo, y el garante de todos los demás, no habría política. Pues «el poder está por doquier», como dice Foucault, o, mejor dicho, hay innumerables poderes, pero éstos sólo pueden coexistir bajo la autoridad reconocida o impuesta del más fuerte de entre ellos. Multiplicidad de poderes, unicidad del soberano o del Estado: éste es el ámbito de la política, y ésta es la razón de su necesidad. ¿Hemos de someternos al primer bruto que venga? ¿Al primer jefecillo? ¡Desde luego que no! Sabemos perfectamente que es necesario un poder, o varios, y que hay que guardarle obediencia. Pero no a cualquier poder, no a cualquier precio. Queremos obedecer libremente: queremos que el poder al que nos sometamos, lejos de abolir el nuestro, lo refuerce o lo garantice. Esto jamás se logra totalmente. Pero jamás renunciamos totalmente a lograrlo. Por eso hacemos política. Por eso seguiremos haciéndola. Para ser más libres. Para ser más felices. Para ser más fuertes. No aisladamente o los unos contra los otros, sino «todos juntos», como decían los manifestantes del otoño de 1995, o, más bien, juntos y enfrentados al mismo tiempo, pues es necesario que así sea, pues de otra forma no tendríamos necesidad de la política.

La política presupone el desacuerdo, el conflicto, la contradicción. Cuando todos están de acuerdo (por ejemplo, para decir que la salud es mejor que la enfermedad, o que la felicidad es preferible a la desdicha...), no hay política. Pero cuando cada cual vive aislado o sólo se ocupa de sus pequeños asuntos, tam-

poco la hay. La política nos une oponiéndonos: ¡nos opone de la mejor forma de unirnos! Esto no tendrá fin. Se equivocan quienes anuncian el final de la política: sería el final de la humanidad, el final de la libertad, el final de la historia, que, muy al contrario, sólo pueden continuar, y deben hacerlo, mediante el conflicto aceptado y superado. La política, como el mar, comienza una y otra vez. Es un combate, y la única paz posible. Es lo contrario de la guerra, repitámoslo, y esto dice bastante de su grandeza. Es lo contrario del estado de naturaleza, y esto dice bastante de su necesidad. ¿Quién querría vivir completamente solo? ¿Quién querría vivir contra todos los demás? El estado de naturaleza, como muestra Hobbes, es «la guerra de todos contra todos»: la vida de los hombres es entonces «solitaria, menesterosa, penosa, casi animal, y breve». Es mejor un poder común, una ley común, un Estado: ¡es mejor la política!

¿Cómo es posible vivir juntos, y para qué? Éstos son los dos problemas que hay que resolver y plantear una y otra vez (pues tenemos derecho a cambiar de opinión, de partido, de mayoría...). Todos hemos de reflexionar; todos hemos de participar en el debate.

¿Qué es la política? Es la vida en común y conflictiva, bajo el dominio del Estado y por su control: es el arte de tomar el poder, de conservarlo y utilizarlo. Pero es también el arte de compartirlo; porque, en verdad, no hay otra forma de tomarlo.



Cometeríamos un error si no viéramos en la política más que una actividad secundaria o despreciable. La verdad es, sin duda, lo contrario: ocuparse de la

vida en común, del destino común, de los enfrentamientos comunes, es una tarea esencial de todo ser humano, y nadie puede sustraerse a ella. ¿Vas a dejar vía libre a los racistas, a los fascistas, a los demagogos? ¿Vas a dejar que los burócratas decidan por ti? ¿Vas a permitir que los tecnócratas o los arribistas te impongan una sociedad hecha a su imagen? ¿Con qué derecho, pues, te quejas de que algo va mal? Si no haces nada para impedirlo, ¿cómo no vas a ser cómplice de la mediocridad o de cosas peores? La pasividad no es una excusa. La falta de competencia no es una excusa. No participar en la política es renunciar a una parte de tu poder, lo que es siempre peligroso, pero también a una parte de tus responsabilidades, lo que es siempre condenable. El apoliticismo es a la vez un error y una falta: es ir contra los propios intereses y contra los propios deberes.

Pero también cometeríamos un error si pretendiéramos reducir la política a la moral, como si la política sólo tuviera que ver con el bien, con la virtud, con el desinterés. De nuevo, la verdad es lo contrario. Si reinara la moral, no necesitaríamos policía, leyes, tribunales, ejército: ¡no tendríamos necesidad del Estado, ni por tanto de la política! Evidentemente, creer que la moral puede vencer la miseria o la exclusión es engañarse a uno mismo. Evidentemente, creer que el humanitarismo puede sustituir a la política exterior, o que la caridad puede reemplazar a la política social, o incluso que la lucha contra el racismo puede hacer las veces de política de inmigración, todo esto es engañarse a uno mismo. No es, ciertamente, que el humanitarismo, la caridad o la lucha contra el racismo no

sean moralmente necesarios; pero desde un punto de vista político no son suficientes (si así fuera, ya no tendríamos necesidad de la política), ni pueden resolver por sí solos ningún problema social, cualquiera que sea éste.

La moral no tiene fronteras; la política, sí. La moral no tiene patria; la política, sí. Ni la una ni la otra, obviamente, pueden dotar de la más mínima pertinencia a la noción de raza: el color de la piel no constituye ni la humanidad ni la ciudadanía. Pero a la moral tampoco le incumben los intereses de Francia o de los franceses, de Europa o de los europeos... La moral sólo conoce individuos: la moral sólo conoce la humanidad. En cambio, la única finalidad de toda política francesa o europea, sea de derechas o de izquierdas, es defender un pueblo, o unos pueblos, en particular —no, ciertamente, contra la humanidad, lo que sería inmoral o suicida, pero sí prioritariamente, algo que la moral no puede ni imponer ni prohibir de forma absoluta.

Podríamos preferir que la moral fuera suficiente, que la humanidad bastara: podríamos preferir no tener necesidad de la política. Pero esto sería engañarnos sobre la historia y mentirnos respecto a nosotros mismos.

La política no es lo contrario del egoísmo (esto es la moral), sino su expresión colectiva y conflictiva: se trata de ser egoístas juntos, puesto que éste es nuestro destino, y lo más eficazmente posible. ¿Cómo? Haciendo que los intereses converjan, y esto es lo que denominamos solidaridad (a diferencia de la generosidad, que contrariamente supone el desinterés).

Esta diferencia suele desconocerse; razón de más para que insistamos en ella. Ser solidario es defender los intereses del otro, ciertamente, pero porque éstos son también —directa o indirectamente— los míos. Actuando en su favor, actúo también en el mío: porque tenemos los mismos enemigos o los mismos intereses, porque estamos expuestos a los mismos peligros o a los mismos ataques. Así ocurre en el sindicalismo, en el ámbito de la seguridad o en el de la fiscalidad. ¿Quién puede afirmar que es generoso por estar bien asegurado, por estar sindicado o por pagar sus impuestos? La generosidad es otra cosa: es defender los intereses del otro, pero no porque éstos sean también los míos; es defenderlos aun cuando no sean los míos —no porque yo pueda sacar provecho de ello, sino para que sea el otro quien lo saque—. Actuando en su favor, yo no actúo en el mío: puede ocurrir que yo pierda algo, e incluso es lo más frecuente. ¿Cómo guardar lo que se da? ¿Cómo dar lo que se guarda? Esto ya no sería dar, sino intercambiar: ya no sería generosidad, sino solidaridad.

La solidaridad es una forma de defenderse entre varios; la generosidad es, en último término, una forma de sacrificarse a sí mismo por los demás. Por eso, desde un punto de vista moral, la generosidad es superior a la solidaridad; y por eso la solidaridad, desde los puntos de vista social y político, es más urgente, más realista, más eficaz. Nadie cotiza a la Seguridad Social por generosidad. Nadie paga sus impuestos por generosidad. ¡Y qué extraño sindicalista sería aquel que sólo se sindicara por generosidad! Y sin embargo, la Seguridad Social, el régimen fiscal y los

sindicatos han hecho más por la justicia —¡mucho más!— que la escasa generosidad de la que éste o aquél, a veces, han sabido dar prueba. Esto también es válido para la política. Nadie respeta la ley por generosidad. Nadie es ciudadano por generosidad. Pero el derecho y el Estado han hecho muchas más cosas por la justicia o por la libertad que los buenos sentimientos.

No obstante, solidaridad y generosidad no son incompatibles: ser generoso no impide ser solidario; ser solidario no impide ser generoso. Pero no por ello son equivalentes y, por esta razón, ninguna de estas nociones puede bastar por sí misma ni sustituir a la otra. O, más bien, la generosidad podría bastar, quizá, si fuéramos lo suficientemente generosos. Pero lo somos tan poco, tan raramente, tan escasamente... Necesitamos la solidaridad porque nos falta generosidad, ¡por eso tenemos tanta necesidad de solidaridad!

Generosidad: virtud moral. Solidaridad: virtud política. La gran tarea del Estado es la regulación y la socialización de los egoísmos. Por eso es necesario. Por eso es irreemplazable. La política no es el reino de la moral, del deber, del amor... Es el reino de las relaciones de fuerzas y de opiniones, de intereses y de conflictos de intereses. Pensad en Maquiavelo o en Marx. Pensad en Hobbes o en Spinoza. La política no es una forma de altruismo: es un egoísmo inteligente y socializado. Esto no sólo no la condena, sino que la justifica: puesto que todos somos egoístas, ¡mejor que lo seamos juntos y de forma inteligente! ¿Quién no ve que la búsqueda paciente y organizada del interés común, o de lo que creemos tal, es mejor, para casi to-

dos, que el enfrentamiento o el desorden generalizados? ¿Quién no ve que la justicia es preferible, para casi todos, a la injusticia? Que esto también esté justificado moralmente, es una evidencia que demuestra que moral y política, en lo que se refiere a su objetivo, no se oponen. Pero que la moral no basta para lograr la justicia, es una evidencia que demuestra que moral y política tampoco pueden confundirse.

La moral, en su principio, es desinteresada; ninguna política lo es.

La moral es universal, o pretende serlo; toda política es particular.

La moral es solitaria (sólo vale en primera persona); toda política es colectiva.

Por esta razón, la moral no puede reemplazar a la política, como la política tampoco puede reemplazar a la moral: ¡tenemos necesidad de ambas, y de la diferencia entre ellas!

Unas elecciones, salvo excepciones, no enfrentan a buenos y a malos: enfrentan a determinados frentes, grupos sociales o ideológicos, partidos, alianzas, intereses, opiniones, prioridades, opciones, programas... Que la moral también tiene algo que decir, es necesario recordarlo (hay votos moralmente condenables). Pero esto no ha de hacernos olvidar que la moral no es ni un proyecto ni una estrategia. ¿Qué propone contra el paro, contra la guerra, contra la barbarie? Ciertamente, la moral nos dice que hemos de combatirlos, pero no la forma más probable de vencerlos. Ahora bien, desde un punto de vista político, lo importante es el *cómo*. ¿Estás a favor de la justicia y de la libertad? Nada más natural, desde un punto de vis-

ta moral. Pero, políticamente, esto no te dice ni cómo defenderlas ni cómo conciliarlas. ¿Deseas que israelíes y palestinos dispongan de una patria segura y reconocida, que todos los habitantes de Kosovo puedan vivir en paz, que la mundialización económica no se realice en detrimento de los pueblos y de los individuos, que todas las personas mayores puedan disfrutar de una jubilación digna y todos los jóvenes de una educación que merezca este nombre? La moral no puede sino respaldarte, pero no te dirá en absoluto cómo podemos aumentar, todos juntos, las probabilidades de conseguirlo. ¿Y quién puede creer que la economía o el libre juego del mercado son suficientes para lograr este objetivo? El mercado sólo vale para las mercancías. Pero el mundo no es una mercancía. La justicia no es una mercancía. La libertad no es una mercancía. ¡Qué locura sería confiar al mercado aquello que no puede venderse! En cuanto a las empresas, su objetivo primordial es el beneficio. No se lo reprocho: es su función, y todos nosotros necesitamos ese beneficio. Pero ¿quién puede creer que el beneficio baste para construir una sociedad humana? La economía produce riquezas, que son necesarias, y jamás habrá demasiadas. Pero también necesitamos justicia, libertad, seguridad, paz, fraternidad, proyectos, ideales... Ningún mercado se ocupa de esto. Por eso hay que hacer política: porque la moral no basta, porque la economía no basta y porque, siendo así, renunciar a la política sería moralmente condenable y económicamente desastroso.

¿Por qué la política? Porque no somos ni santos ni simples consumidores: porque somos ciudadanos,

porque debemos serlo, y para que podamos seguir siéndolo.

Por lo que respecta a quienes hacen de la política su oficio, hemos de agradecerles su esfuerzo en pro del bien común, sin por ello hacernos demasiadas ilusiones sobre su competencia y su virtud: la vigilancia forma parte de los derechos del hombre, y de los deberes del ciudadano.

No hay que confundir esta vigilancia republicana con la burla, que lo vuelve todo ridículo, ni con el desprecio, que lo torna todo despreciable. Ser vigilante es no confiar ciegamente; es no condenar ni denigrar por principio. No lograremos rehabilitar la política, como urge hacerlo hoy, despotricando continuamente de quienes la hacen. En un Estado democrático, se tiene los políticos que se merece. Razón de más para preferir este régimen a todos los demás: moralmente, sólo se tiene derecho a quejarse de él —¡y ciertamente no faltan las razones!— si se actúa, con los demás, para transformarlo.

No basta con esperar la justicia, la paz, la libertad, la prosperidad... Hay que actuar para defenderlas, para hacerlas avanzar, lo que sólo puede llevarse a cabo eficazmente entre todos, por lo que esto pasa, necesariamente, por la política. Ya he insistido bastante en que la política no se reduce ni a la moral ni a la economía. Pero esto no significa, recordémoslo para finalizar, que sea moralmente indiferente ni que carezca de un alcance económico. Para todo individuo que defienda los derechos del hombre y su propio bienestar, ocuparse de política no es solamente su

derecho: es también su deber y su interés —y, sin duda, la única forma de llegar a conciliarlos—. Entre la ley de la jungla y la ley del amor, está la ley sin más. Entre el angelismo y la barbarie, está la política. Los ángeles podrían prescindir de ella. Los animales podrían prescindir de ella. Los hombres, no. Por eso Aristóteles tenía razón, al menos en este sentido, al escribir que «el hombre es un animal político»: sin política, el hombre no puede realizar completamente su humanidad.

«Obrar como un hombre» (la moral) no basta. También es necesario hacer una sociedad humana (pues, en muchos sentidos, es la sociedad la que hace al hombre), y para ello es siempre necesario rehacerla, al menos en parte. El mundo no deja de cambiar; una sociedad que no cambiara estaría condenada a desaparecer. Así pues, hay que actuar, luchar, resistir, inventar, salvaguardar, transformar... Para esto sirve la política. ¿Hay tareas más interesantes? Quizá. Pero, a escala social, no hay tarea más urgente que esa. La historia no espera; ¡no te quedes esperándola estúpidamente!

La historia no es un destino, ni meramente aquello que nos hace: es lo que nosotros, juntos, hacemos de aquello que nos hace, y esto es precisamente la política.

CAPÍTULO 3

El amor

Amar es alegrarse.

ARISTÓTELES

El amor es el tema más interesante. Primero en sí mismo, por la felicidad que promete o parece prometer —o por la que, a veces, amenaza o echa a perder—. ¿Qué tema, entre amigos, más agradable, más íntimo, más emocionante? ¿Qué discurso, entre amantes, más secreto, más dulce, más turbador? ¿Y qué hay más apasionante, para uno mismo, que la pasión?

Se dirá que hay otras pasiones además de las amorosas, otros amores además de los pasionales... Esto, que es muy cierto, confirma mi tesis: el amor es el tema más interesante, no solamente en sí mismo —por la felicidad que promete o compromete—, sino también indirectamente: porque todo interés lo presupone. ¿Que te interesa más el deporte? Es porque amas el deporte. ¿El cine? Es porque amas el cine. ¿El dinero? Es porque amas el dinero, o lo que éste te permite comprar. ¿La política? Es porque amas la política,

o el poder, o la justicia, o la libertad... ¿Tu trabajo? Es porque lo amas, o porque amas, al menos, lo que te aporta o te aportará... ¿Tu felicidad? Es porque te amas a ti mismo, como todos, y porque la felicidad, sin duda, no es más que el amor a lo que se es, a lo que se tiene, a lo que se hace... ¿Te interesa la filosofía? Ésta lleva el amor en su nombre (*philosophia*, en griego, es el amor a la sabiduría) y en su objeto (¿hay mayor sabiduría que amar?). Sócrates, a quien todos los filósofos veneran, jamás pretendió otra cosa. ¿Te interesas, incluso, por el fascismo, por el estalinismo, por la muerte, por la guerra? Es porque los amas, o, más probablemente, más exactamente, porque amas lo que se resiste a ellos: la democracia, los derechos del hombre, la paz, la fraternidad, el valor... Tantos intereses diferentes, tantos amores diferentes. Pero ningún interés sin amor, y esto vuelve a situarme en mi punto de partida: el amor es el tema más interesante, y el resto de temas sólo son interesantes en proporción con el amor que ponemos o hallamos en ellos.

Así pues, hay que amar el amor o no amar nada —hay que amar el amor o morir; por eso el amor, y no el suicidio, es el único problema filosófico realmente serio.

Como se habrá adivinado, pienso en lo que escribía Albert Camus al comienzo de *El mito de Sísifo*: «Sólo hay un problema filosófico realmente serio: el suicidio. Juzgar que vale o no vale la pena vivir la vida es responder a la pregunta fundamental de la filosofía». Yo suscribiría de buen grado la segunda de estas frases; esto es precisamente lo que me impide aceptar absolutamente la primera de ellas. ¿Vale la pena vivir

la vida? Antes que resolver el problema, el suicidio lo suprime; sólo el amor, que no lo suprime (puesto que la pregunta vuelve a plantearse cada mañana, y cada noche), logra resolverlo, en la medida en que estamos vivos y nos mantiene en vida. Que valga o no la pena vivir la vida o, más bien, que valga o no la pena, *y el placer*, vivirla depende primordialmente de la cantidad de amor de que seamos capaces. Es justamente lo que vio Spinoza: «Toda nuestra felicidad y toda nuestra miseria dependen de una sola cosa: del objeto al que amamos». La felicidad es un amor dichoso, o varios; la desdicha, un amor desdichado, o ninguno. La psicosis depresiva o melancólica, dirá Freud, se caracteriza fundamentalmente por «la pérdida de la capacidad de amar» —incluida la capacidad de amarse a sí mismo—. No ha de sorprendernos que conduzca con tanta frecuencia al suicidio. Es el amor lo que nos hace vivir, pues sólo él torna la vida digna de ser amada. Es el amor lo que nos salva; es, pues, el amor lo que hemos de salvar.

Pero ¿qué amor? ¿Y amor a qué?

Pues, evidentemente, el amor es múltiple, como innumerables son sus objetos. Se puede amar el dinero o el poder, ya lo he dicho, pero también a los amigos, al hombre o a la mujer de quien se está enamorado, pero también a los hijos, a los padres, o a cualquiera: simplemente, a este que está ahí, al prójimo.

También se puede amar a Dios, si se cree en él. Y creer en nosotros mismos, si al menos nos amamos un poco.

El empleo de la misma palabra para nombrar amores tan diferentes es fuente de confusiones, o in-

cluso de ilusiones, pues, inevitablemente, el deseo interviene. ¿Sabemos de qué hablamos cuando hablamos de amor? ¿No aprovechamos, con bastante frecuencia, la ambigüedad de la palabra para esconder o embellecer amores dudosos, esto es, egoístas o narcisistas, para engañarnos a nosotros mismos, para aparentar amar algo distinto de nosotros mismos, para ocultar —antes que corregir— nuestros errores o nuestros extravíos? El amor place a todos. Pero esto, que es totalmente comprensible, debería ponernos en guardia. El amor a la verdad debe acompañar a nuestro amor al amor, iluminarlo, guiarlo, aunque haya que moderar, tal vez, el entusiasmo. Que es necesario amarse a sí mismo, por ejemplo, es evidente: ¿cómo se nos pediría, si no, que amemos a nuestro prójimo *como a nosotros mismos*? Pero es un hecho por todos conocido *que*, frecuentemente, sólo nos amamos a nosotros mismos, y esto es un peligro. ¿Por qué se nos pediría, si no, que amemos *también* a nuestro prójimo?

Necesitaríamos palabras diferentes para nombrar amores diferentes. En nuestra lengua, no nos faltan las palabras: amistad, ternura, pasión, afecto, adhesión, inclinación, simpatía, predilección, cariño, adoración, caridad, concupiscencia... Nuestro único embarazo es elegir entre ellas, y esto, en efecto, es muy embarazoso. Los griegos, probablemente más lúcidos que nosotros, o con mayor capacidad de síntesis, se sirvieron fundamentalmente de tres palabras para designar tres amores diferentes. Son los tres nombres griegos del amor, y los más esclarecedores, que yo sepa, de todas las lenguas: *éros, philia, agapè*. He ha-

blado extensamente sobre esto en mi *Pequeño tratado de las grandes virtudes*. Aquí sólo puedo dar algunas pistas.

¿Qué es *éros*? Es la falta, y es la pasión amorosa. Es el amor según Platón: «Lo que no tenemos, lo que no somos, lo que nos falta, he aquí los objetos del deseo y del amor». Es el amor que toma, que quiere poseer y conservar. Te amo: te quiero. Es el más fácil. Es el más violento. ¿Cómo no amar lo que nos falta? ¿Cómo amar lo que no nos falta? Es el secreto de la pasión (que sólo dura mientras hay falta, desdicha, frustración); es el secreto de la religión (Dios es lo que falta absolutamente). ¿Cómo podría ser dichoso, sin fe, un amor así? Necesita amar lo que no tiene, y sufrir, o tener lo que ya no ama (pues sólo ama lo que le falta) y aburrirse... Sufrimiento de la pasión, aburrimiento de las parejas: no hay amor (*éros*) dichoso.

Pero ¿cómo podríamos ser felices sin amor? ¿Y cómo no serlo, cuando se ama? Platón no tiene razón en todo, ni siempre. El amor no es siempre falta: a veces también amamos lo que no nos falta —amamos lo que tenemos, lo que hacemos, lo que hay—, y lo gozamos con alegría, sí, ¡lo gozamos y nos alegramos! Es lo que los griegos denominaban *philia*, o el amor según Aristóteles («Amar es alegrarse»), y el secreto de la felicidad. En este caso amamos lo que no nos falta, aquello de lo que gozamos, y esto nos alegra o, dicho de otro modo, nuestro amor es este mismo gozo. Placer del coito y de la acción (hacer el amor), dicha de las parejas y de los amigos (el amor que se comparte): no hay amor (*philia*) desdichado.

¿La amistad? Así se traduce comúnmente el término *philia* en nuestra lengua, lo que no se hace sin reducir en parte su significado y su alcance. Pues esa amistad no es exclusiva ni del deseo (que entonces ya no es falta, sino potencia), ni de la pasión (*éros* y *philia* pueden mezclarse, y suelen hacerlo), ni de la familia (Aristóteles llama *philia* tanto al amor entre padres e hijos como al amor entre los esposos: de forma parecida a como, más tarde, Montaigne hablará de *la amistad marital*), ni de la tan turbadora y preciada intimidad de los amantes... Esa amistad no es, o no es solamente, lo que santo Tomás denominaba amor de concupiscencia (amar al otro por su propio bien); es amor de benevolencia (amar al otro por el bien del otro) y el secreto de las parejas felices. Nos figuramos que esta benevolencia excluye la concupiscencia, pero entre amantes, muy al contrario, se alimenta de ella, y la ilumina. ¿Cómo no alegrarse del placer que se da y se recibe? ¿Cómo no querer el bien de aquel o aquella que nos lo hace?

Esta benevolencia gozosa, este gozo benevolente que los griegos denominaban *philia*, es, como decía, el amor según Aristóteles: amar es alegrarse y querer el bien de aquel a quien se ama. Pero es también el amor según Spinoza: «Un gozo —leemos en la *Ética*— que acompaña a la idea de una causa exterior». Amar es *alegrarse de*. Por eso no hay más gozo que amar; por eso, esencialmente, no hay más amor que el gozoso. ¿La falta? No es la esencia del amor; es su accidente, cuando lo real nos falta, cuando el duelo nos hiere o nos desgarra. Pero no nos heriría si primero, aunque sólo fuera en sueños, no hubiera ya felicidad.

El deseo no es falta; el amor no es falta: el deseo es potencia (potencia de gozar, gozo en potencia), el amor es gozo. Todos los amantes lo saben, cuando son felices, y todos los amigos. Te amo: me alegro de que existas.

¿*Agapè*? Es también una palabra griega, pero muy tardía. Ni Platón, ni Aristóteles, ni Epicuro, hicieron uso nunca de ella. *Éros* y *philia* les bastaban: sólo conocían la pasión o la amistad, el sufrimiento de la falta o la alegría de compartir. Pero mucho después de la muerte de aquellos tres grandes filósofos, en una lejana colonia romana, y sirviéndose de un extraño dialecto semítico, de repente, un pequeño judío empezó a decir cosas sorprendentes: «Dios es amor... Amad a vuestro prójimo... Amad a vuestros enemigos...». Estas frases, sin duda extrañas en todas las lenguas, parecían prácticamente intraducibles al griego. ¿De qué amor podía tratarse? ¿*Éros*? ¿*Philia*? Esto nos conduciría a un absurdo. ¿Cómo podría Dios carecer de algo? ¿Ser amigo de cualquiera? «Hay algo ridículo —decía ya Aristóteles— en pretender ser amigo de Dios.» De hecho, es difícil de entender cómo nuestra existencia, tan miserable, tan insignificante, podría aumentar el eterno y perfecto gozo divino... ¿Y quién podría pedirnos razonablemente que amemos a nuestro prójimo (esto es, ¡a todos y a cualquiera!) o que, absurdamente, seamos amigos de nuestros enemigos? Sin embargo, había que traducir al griego esta enseñanza, como hoy se traduciría al inglés, para que la gente la comprendiera... Con tal fin, los primeros discípulos de Jesús, pues evidentemente es de él de quien hablamos, tuvieron que introducir o popularizar un neolo-

gismo, forjado a partir de un verbo (*agapan*: amar) que carecía de un sustantivo corriente: esto dio *agapè*, término que los latinos traducirán por *caritas* y nosotros, la mayoría de las veces, por *caridad*... ¿De qué se trata? Del amor al prójimo, en la medida en que seamos capaces: del amor a aquel que no nos falta ni nos hace el bien (del que no se está enamorado ni se tiene como amigo), pero que está ahí, eso es todo, y a quien hay que amar sin pedir nada a cambio, a quien hay que amar por nada, o más bien por sí mismo, sea quien sea, valga lo que valga, haga lo que haga, y aunque sea nuestro enemigo... Es el amor según Jesucristo, es el amor según Simone Weil o Jankelevitch, y el secreto de la santidad, si ésta es posible. No hay que confundir esta amable y amante *caridad* con la limosna o la condescendencia: se trataría, más bien, de una amistad universal, en tanto que liberada del *ego* (lo que no ocurre en la simple amistad: «Porque era él, porque era yo», dirá Montaigne refiriéndose a su amistad con La Boétie), liberada del egoísmo, liberada de todo, y en esa medida liberadora. Tal sería el amor de Dios, si Dios existe (*«O Théos agapè estin»*, leemos en la primera epístola de san Juan: Dios es amor), y lo que más se acerca a él, en nuestros corazones o en nuestros sueños, si Dios no existe.

Éros, philia, agapè: el amor que falta o que toma; el amor que se alegra y comparte; el amor que acoge y da... ¡No nos precipitemos demasiado en querer elegir entre uno de ellos! ¿Hay gozo sin falta? ¿Don que no se comparta? Si hemos de distinguir, al menos intelectualmente, entre estos tres amores, o entre estos

tres tipos de amor, o entre estos tres grados en el amor, es sobre todo para comprender que los tres son necesarios, que están relacionados, y para esclarecer el proceso que lleva del uno al otro. No se trata de tres esencias que se excluyan mutuamente; son más bien tres polos de un mismo campo, que es el campo del amar, o tres momentos de un mismo proceso, que es el vivir. *Éros* está primero, siempre, y así nos lo recuerda Freud, como ya hicieran antes Platón o Schopenhauer; *agapè* es el fin (hacia el que al menos podemos tender), que los Evangelios no dejan de señalarnos; *philia*, finalmente, es el camino, o el gozo como camino: lo que transforma la falta en potencia, y la pobreza en riqueza.

Pensad en el niño que toma el pecho. Y en la madre que se lo da. También ella ha sido un bebé: todos comenzamos tomando, y esto es ya una forma de amar. Después aprendemos a dar, al menos un poco, al menos algunas veces, y ésta es la única forma de ser fieles hasta el final al amor recibido; al amor humano, nunca demasiado humano; al amor tan frágil, tan inquieto, tan limitado y que, sin embargo, es como una imagen del infinito; al amor del que hemos sido objeto, y que ha hecho de nosotros sujetos; al amor inmerecido que, como una gracia, nos precede, que nos ha engendrado, y no creado; al amor que nos ha mecido, lavado, alimentado, protegido, consolado; al amor que nos acompaña, definitivamente, y que nos falta, y que nos da alegría, y que nos transforma, y que nos ilumina... Si no hubiera madres, ¿qué sabríamos del amor? Si no hubiera amor, ¿qué sabríamos de Dios?

¿Una declaración *filosófica* de amor? Podría ser, por ejemplo, ésta:

> Está el amor según Platón: «Te amo, me faltas, te quiero».
>
> Está el amor según Aristóteles o Spinoza: «Te amo: tú eres la causa de mi gozo, y esto me alegra».
>
> Está el amor según Simone Weil o Jankélévitch: «Te amo como a mí mismo, que no soy nada, o casi nada; te amo como nos ama Dios, si existe; te amo como amo a todos: pongo mi fuerza al servicio de tu debilidad, mi poca fuerza al servicio de tu inmensa debilidad...»
>
> *Éros, philia, agapè*: el amor que toma, que sólo sabe gozar o sufrir, poseer o perder; el amor que se alegra y comparte, que quiere el bien de quien nos lo hace; el amor, finalmente, que acepta y protege, que da y se da, que ni siquiera necesita ser amado...
>
> Te amo de todas estas formas: te tomo ávidamente, comparto gozosamente tu vida, tu cama, tu amor, me doy y me abandono dulcemente...
>
> Gracias por ser lo que eres: ¡gracias por existir y ayudarme a existir!

CAPÍTULO 4

La muerte

Frente a todo lo demás,
podemos tener seguridad;
pero frente a la muerte,
nosotros, los hombres, vivimos
en una ciudad sin murallas.

EPICURO

Para el pensamiento, la muerte es algo necesario e imposible.

Necesario, puesto que toda nuestra vida lleva su marca, como la sombra proyectada por la nada (si no muriésemos, cada instante tendría sin duda un sabor diferente, una luz diferente), como el punto de fuga, para nosotros, de todo.

Pero imposible, pues en la muerte no hay nada que pensar. ¿Qué es la muerte? No lo sabemos. No podemos saberlo. Este misterio último vuelve misteriosa toda nuestra vida, como un camino que no sabemos adónde va, o lo sabemos demasiado bien (a la muerte), pero sin saber qué hay detrás —detrás de la palabra, detrás de la cosa—, ni siquiera si hay algo.

Este misterio, que tal vez constituye el comienzo de la humanidad (probablemente ningún animal se ha preguntado jamás por la muerte), no es ciertamen-

te irremediable. Los filósofos no han dejado de dar respuestas a la pregunta «*¿Qué es la muerte?*». Una gran parte de la metafísica se ocupa de ella. Pero las respuestas, simplificando al máximo, se reparten en dos frentes: los que dicen que la muerte no es nada (una nada, estrictamente), y los que afirman que es otra vida, o la misma vida prolongada, purificada, liberada... Son éstas dos formas de negarla: como nada, puesto que la nada no es; o como vida, puesto que entonces la muerte sería una. Pensar la muerte es disolverla: el objeto se nos escapa necesariamente. La muerte no es nada (Epicuro), o no es la muerte, sino otra vida (Platón).

Entre estos dos extremos, difícilmente cabe un justo término medio, a no ser aquel que no es realmente tal: el reconocimiento de la ignorancia, la incertidumbre, la duda o la indiferencia... Pero dado que, tratándose de la muerte, la ignorancia es nuestro destino, esta tercera posición no es más que el reconocimiento de lo que las dos primeras tienen de frágil o de indecidible. Por lo demás, éstas no son tanto posiciones extremas cuanto proposiciones contradictorias y, como tales, sometidas al principio del tercero excluido. Es necesario que la muerte sea algo, o bien que no sea nada. Pero si es algo, este algo, que la distingue de la nada, sólo puede ser otra vida, un poco más oscura o un poco más luminosa que la otra, según el caso o las creencias... En una palabra, el misterio de la muerte sólo permite dos tipos de respuesta, y quizá por eso articula de forma tan decisiva la historia de la filosofía y de la humanidad: están quienes toman la muerte en serio, viendo en ella una nada definitiva (es

fundamentalmente en esta posición en la que se sitúa la práctica totalidad de los ateos y de los filósofos materialistas), y están, por el contrario, quienes no ven en ella más que un paso, una transición entre dos vidas, esto es, el principio de la verdadera vida (como anuncian la mayoría de religiones y, con ellas, la mayor parte de las filosofías espiritualistas o idealistas). No obstante, el misterio no desaparece. Pensar la muerte, como he dicho anteriormente, es disolverla. Pero esto jamás ha librado a nadie de la muerte, ni le ha aclarado previamente qué significaba morir.

Pero entonces, se preguntará, ¿por qué reflexionamos sobre una cuestión que no podemos resolver? Porque toda nuestra vida depende de ella, como vio Pascal, y todo nuestro pensamiento: según creamos o no que hay «algo» después de la muerte, viviremos de un modo u otro, pensaremos de un modo u otro. Por lo demás, quien pretendiera interesarse exclusivamente en problemas que pueden ser resueltos (y por tanto suprimidos en tanto que problemas), debería renunciar a filosofar. Pero ¿cómo podría hacerlo sin amputarse a sí mismo o una parte del pensamiento? Las ciencias no dan respuesta a ninguna de las cuestiones más importantes que nos planteamos. ¿Por qué hay algo y no más bien nada? ¿Vale la pena vivir la vida? ¿Qué es el bien? ¿Qué es el mal? ¿Somos libres o estamos determinados? ¿Existe Dios? ¿Hay una vida después de la muerte? Estas preguntas, que podemos denominar metafísicas en un sentido amplio (pues, efectivamente, trascienden toda física posible), hacen de nosotros seres pensantes, o más bien seres filosofantes (las ciencias, que no se plantean es-

tas cuestiones, también piensan), y esto es lo que denominamos la humanidad o, como decían los griegos, los *mortales*: no quienes van a morir —también los animales mueren—, sino quienes saben que van a morir, sin por ello saber qué significa esto y sin poder evitar pensar en ello... El hombre es un animal metafísico; por eso la muerte es, siempre, su problema. Un problema que no hemos de resolver, sino afrontar.

En este punto encontramos la célebre fórmula: «Que filosofar es aprender a morir...». Esta fórmula, y en francés, es el título de uno de los *Ensayos* de Montaigne, el vigésimo del libro I. Pero Montaigne toma expresamente esta idea de Cicerón, quien, en *Las Tusculanas*, la presenta como una cita de Platón... Digamos que es una idea de Platón, traducida al latín por Cicerón, y después al francés por Montaigne... Pero lo importante es otra cosa, a saber: que esta frase puede entenderse en dos sentidos distintos, como ya subrayaba Montaigne, dos sentidos entre los que se decide, más o menos, toda la vida, y toda una parte de la filosofía.

Está, en primer lugar, el sentido que le daba Platón: la muerte, en este caso la separación del alma y del cuerpo, sería el *fin* de la vida, en relación con el cual la filosofía sería una suerte de atajo. ¿Un suicidio? Al contrario: una vida más auténtica, más pura, más libre, en tanto que liberada anticipadamente de esta prisión —o de esta tumba, como dice el *Gorgias*— que es el cuerpo... «Los verdaderos filósofos ya han muerto», escribe Platón, y por eso no les asusta la muerte: ¿qué podría ésta arrebatarles?

Y está, en segundo lugar, el sentido que le daba Montaigne: la muerte no sería «el fin» sino «el final» de la vida, su término, su finitud (y no su finalidad) esencial. Hemos de prepararnos para la muerte, aceptarla, puesto que no podemos escapar de ella, pero sin permitir que arruine nuestra vida o nuestros placeres. En los primeros ensayos, Montaigne quiere pensar constantemente en ella, para acostumbrarse a ella, para prepararse, para *curtirse*, como él mismo dice. En los últimos, la costumbre parece ser ya tan grande que esta idea se vuelve menos necesaria, menos constante, menos apremiante: la aceptación basta y, con el tiempo, se vuelve cada vez más ligera y dulce... No se trata tanto de una contradicción cuanto de una evolución, que constituye el logro, o en todo caso los progresos, de Montaigne. ¿Y la angustia? No es más que un momento. ¿Y el coraje? No es más que un momento. Más valiosa es la despreocupación, que no es diversión u olvido, sino aceptación serena. Montaigne lo resume en una frase, una de las más hermosas que escribiera jamás: «Quiero que todo siga, que continúen tanto como sea posible las tareas de la vida, y que la muerte me encuentre en el campo, pero sin preocuparme de ella, y menos aún de mi jardín imperfecto». Filosofar sólo es aprender a morir porque es aprender a vivir, y porque la muerte —la idea de la muerte, su inevitabilidad— es parte de ello. Pero lo valioso es la vida, y sólo ella. Los verdaderos filósofos han aprendido a amarla tal como es; ¿por qué habrían de temer su carácter mortal?

¿Nada o renacimiento? ¿Otra vida, o absolutamente nada? Entre estas dos alternativas, es cada cual

quien debe elegir, e incluso es posible —como hacen los escépticos, como hizo quizá Montaigne— negarse a elegir: dejar abierta la cuestión, tal como efectivamente es, y habitar esta *apertura* que es vivir. Pero esto sigue siendo una forma de pensar en la muerte, y es necesario que así sea. Pues ¿cómo no pensar precisamente en lo que constituye el horizonte último de todo pensamiento, de toda vida?

«En nada piensa menos el hombre libre que en la muerte —escribe, sin embargo, Spinoza—, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida.» La segunda parte de la frase es tan evidente como paradójica se antoja la primera. ¿Cómo meditar sobre la vida —esto es, filosofar— sin meditar también sobre su brevedad, su precariedad, su fragilidad? El sabio (sólo él es libre, según Spinoza) piensa el ser más que el no ser, la vida más que la muerte, su fuerza más que su debilidad. De acuerdo. Pero ¿cómo pensar la verdad de la vida sin pensar también —toda determinación es una negación— su finitud o su mortalidad?

Por otra parte, en otro pasaje de la *Ética*, Spinoza corrige lo que esta idea, aislada, podría tener de excesivamente unilateral. En relación con todo ser finito, explica, existe siempre otro más fuerte, capaz de destruirlo. Esto es reconocer que todo ser vivo es mortal, y que ninguno puede vivir o perserverar en su ser sin resistirse al mismo tiempo a esta muerte que lo acosa y lo amenaza constantemente. El universo es más fuerte que nosotros. La naturaleza es más fuerte que nosotros. Por eso morimos. Vivir es luchar, resistir, sobrevivir, y nadie puede hacerlo indefinidamente. Finalmente hay que morir, y éste es el único fin que se

nos ha prometido. Pensar constantemente en ello sería pensar demasiado. Pero no pensar nunca en ello sería renunciar a pensar.

Por lo demás, nadie es absolutamente libre: nadie es completamente sabio. Esto procura al pensamiento de la muerte hermosos días, o difíciles noches, que hay que aceptar.

Quisiéramos que hubiera una vida después de la muerte, porque sólo esto nos permitiría zanjar absolutamente la pregunta por ella. Pero la curiosidad, como la esperanza, no es un argumento.

Para unos, la muerte es una salvación, que quizá alcanzarás, o bien —la expresión es de Platón—, «un hermoso riesgo que hemos de correr». Para otros, que no esperan de ella nada más que la nada, la muerte es más y menos que un reposo: la desaparición de la fatiga. Ambas ideas son dulces, o pueden serlo. La idea de la muerte puede servir para hacer la vida más aceptable, por la esperanza, o más insustituible, por su unicidad. Una razón, en ambos casos, para no desperdiciarla.

Yo pertenezco a aquellos para quienes la nada es más probable —tan probable que, en la práctica, es casi una certeza—. Me las arreglo como puedo, y en el fondo no demasiado mal. La muerte de mis allegados me inquieta menos que su sufrimiento. Mi muerte, menos que la suya. Es probablemente un logro de la edad, o de la paternidad. Mi muerte sólo se me llevará a mí; por eso me lo arrebatará todo y nada: ya no habrá nadie que pierda nada. La muerte de los demás es mucho más real, mucho más palpable, mucho más

dolorosa. Desgraciadamente, esto no nos dispensa de afrontarla. Es lo que llamamos duelo. Tal como ha mostrado Freud, el duelo es fundamentalmente un trabajo consigo mismo que, como todos sabemos, requiere su tiempo, y sin el cual nadie puede reconciliarse jamás con la existencia. «Recordemos —escribe Freud en las "Consideraciones actuales sobre la muerte y la guerra"— el viejo proverbio: *Si vis pacem, para bellum.* Si quieres la paz, prepárate para la guerra. Sería hora de modificarlo: *Si vis vitam, para mortem.* Si quieres poder soportar la vida, prepárate para aceptar la muerte.» ¿Soportar la vida? Esto no es decir demasiado. Si quieres amar la vida, diría más bien yo, si quieres apreciarla lúcidamente, no olvides que morir forma parte de ella. Aceptar la muerte —la propia, la de los allegados— es la única forma de permanecer fiel a la vida hasta el final.

Mortales y amantes de mortales: esto es lo que somos, y lo que nos desgarra. Pero este desgarramiento que nos hace hombres, o mujeres, es también lo que da a la vida su máximo valor. Si no muriésemos, si nuestra existencia no destacara sobre el oscuro fondo de la muerte, ¿sería la vida tan valiosa, tan rara y emocionante? «Por no pensar lo suficiente en la muerte —escribía Gide—, ni el más breve instante de tu vida ha sido lo suficientemente valioso.» Así pues, hemos de pensar en la muerte para amar más la vida —en cualquier caso, para amarla tal como es: frágil y transitoria—, para poder apreciarla mejor, para vivirla mejor, y esto justifica ya suficientemente este capítulo.

CAPÍTULO 5

El conocimiento

Los ojos no pueden conocer la naturaleza de las cosas.

LUCRECIO

Conocer es pensar lo que es: el conocimiento es cierta relación —de conformidad, de similitud, de adecuación— entre el espíritu y el mundo, entre sujeto y objeto. Así conocemos a nuestros amigos, nuestro barrio, nuestra casa: lo que hay en nuestro espíritu cuando pensamos en ellos, corresponde aproximadamente a lo que existe en la realidad.

Éste *aproximadamente* es lo que distingue al conocimiento de la verdad. Pues sobre nuestros amigos, podemos equivocarnos. Sobre nuestro barrio, nunca lo sabemos todo. Incluso sobre nuestra propia casa, podemos ignorar muchas cosas. ¿Quién puede jurar que no ha sido invadida por las termitas o que, por el contrario, está construida sobre algún tesoro oculto? No hay conocimiento absoluto, conocimiento perfecto, conocimiento infinito. ¿Conoces tu barrio? ¡Naturalmente! Pero para conocerlo totalmente, habrías de

poder describir todas y cada una de las calles que hay en él, el último de los edificios de cada calle, el último de los apartamentos de cada edificio, el último rincón de cada apartamento, la última mota de polvo existente en cada rincón, el último átomo de cada mota de polvo, el último electrón de cada átomo... ¿Cómo podrías hacerlo? Necesitarías una ciencia absoluta y una inteligencia infinita: ni la una ni la otra están a nuestro alcance.

Esto no significa que no conozcamos nada. De ser así, ¿cómo sabríamos qué es conocer y qué es ignorar? La pregunta de Montaigne, que es *de facto* («¿Qué sé?»), o la pregunta de Kant, que es *de iure* («¿Qué puedo saber, cómo y bajo qué condiciones?»), presuponen la idea de una verdad al menos posible. Si ésta fuera totalmente imposible, ¿cómo podríamos razonar, y para qué entonces la filosofía?

La verdad es lo que es (*veritas essendi*: verdad del ser) o lo que corresponde exactamente a lo que es (*veritas cognoscendi*: verdad del conocimiento). Por eso ningún conocimiento es la verdad: jamás conocemos absolutamente lo que es, ni todo lo que es. Sólo podemos conocer por medio de nuestros sentidos, de nuestra razón, de nuestras teorías. ¿Cómo podría haber un conocimiento inmediato, si todo conocimiento es, por naturaleza, mediación? El último de nuestros pensamientos lleva la huella de nuestro cuerpo, de nuestro espíritu, de nuestra cultura. Toda idea en nosotros es humana, subjetiva, limitada, por lo que no puede corresponderse absolutamente con la inagotable complejidad de lo real.

«Los ojos humanos sólo pueden percibir las cosas mediante sus formas de conocimiento», decía Montaigne; y sólo podemos pensarlas, mostrará Kant, mediante las formas de nuestro entendimiento. Otros ojos nos mostrarían otro paisaje. Otro espíritu las pensaría de otro modo. Otro cerebro, probablemente, inventaría otra matemática, otra física, otra biología... ¿Cómo podríamos conocer las cosas como son *en sí mismas*, si conocerlas es siempre percibirlas o pensarlas como son *para nosotros*? No tenemos ningún acceso directo a la verdad (sólo podemos conocerla por medio de nuestra sensibilidad, de nuestra razón, de nuestros instrumentos de observación y de medida, de nuestros conceptos, de nuestras teorías...), ningún contacto absoluto con lo absoluto, ningún acceso infinito al infinito. ¿Cómo podríamos conocerlos totalmente? Estamos separados de lo real por los mismos medios que nos permiten percibirlo y comprenderlo; ¿cómo íbamos a conocerlo absolutamente? Solamente hay conocimiento para un sujeto. ¿Cómo podría el conocimiento, incluso el científico, ser perfectamente objetivo?

Conocimiento y verdad son, pues, dos conceptos muy distintos. Pero también están interrelacionados. Ningún conocimiento es la verdad; pero un conocimiento que nada tuviera que ver con la verdad ya no sería conocimiento alguno (sería un delirio, un error, una ilusión...). Ningún conocimiento es absoluto; pero sólo es conocimiento —y no meramente creencia u opinión— en virtud de la parte de absoluto que comporta o permite.

Consideremos, por ejemplo, el movimiento de la Tierra alrededor del Sol. Nadie puede conocerlo absolutamente, totalmente, perfectamente. Pero sabemos que este movimiento existe, y que es un movimiento de rotación. Las teorías de Copérnico y de Newton, por relativas que sean (pues se trata de teorías), son más verdaderas y más ciertas —y por lo tanto más absolutas— que las de Hiparco o Ptolomeo. Y, paralelamente, la Teoría de la relatividad es más absoluta (y no más relativa, como a veces se cree debido a su nombre) que la mecánica celeste del siglo XVIII, a la que explica, y no al revés. El hecho de que todo conocimiento sea relativo no significa que todos sean válidos. El progreso de Newton a Einstein es tan indiscutible como el de Ptolomeo a Newton.

Por eso hay una historia de las ciencias, y por eso esta historia es a la vez normativa e irreversible: porque contrapone lo más verdadero a lo menos verdadero, y porque jamás se recae en errores comprendidos y refutados. Esto es lo que muestran, cada uno a su manera, Bachelard y Popper. Ninguna ciencia es definitiva. Pero si, como dice Bachelard, la historia de las ciencias es «la más irreversible de todas las historias», es porque en ella el progreso es demostrable y demostrado, porque éste constituye «la dinámica misma de la cultura científica». Ninguna teoría es absolutamente verdadera, ni siquiera absolutamente verificable. Pero, si se trata de una teoría científica, ha de ser posible confrontarla con la experiencia, contrastarla, *falsarla*, como dice Popper, o, dicho de otro modo, poner de manifiesto, llegado el caso, su falsedad. Las teorías que pasan este tipo de pruebas susti-

tuyen a las que no logran hacerlo, integrándolas en sí mismas o superándolas. Este proceso constituye una suerte de selección cultural de las teorías (en el mismo sentido en que Darwin habla de una selección natural de las especies), gracias a la cual las ciencias progresan —no de certeza en certeza, como a veces se cree, sino «por profundización y correcciones», como decía Cavaillès, o, en términos de Popper, «por ensayo y eliminación de errores»—. En este sentido una teoría científica es siempre parcial, provisional, relativa, sin que por ello podamos rechazarlas todas, ni preferir la ignorancia o la superstición —esto sería renunciar a conocer—. El progreso de las ciencias, tan espectacular, tan indiscutible, confirma tanto la relatividad de las ciencias (una ciencia absoluta ya no podría progresar) como su verdad al menos parcial (si en nuestras ciencias no hubiera nada verdadero, tampoco podrían progresar y no serían ciencias).

No obstante, hemos de evitar confundir *conocimiento* y *ciencia*, o reducir aquél a ésta. Tú conoces tu dirección, tu fecha de nacimiento, a tus vecinos, a tus amigos, tus gustos, miles y miles de cosas que ninguna ciencia te enseña ni garantiza. La percepción es ya un saber, la experiencia es ya un saber, pese a su vaguedad (es lo que Spinoza denominaba conocimiento de primer grado), sin el cual toda ciencia sería imposible. La expresión «verdad científica» no es, pues, un pleonasmo: hay verdades no científicas, y teorías científicas que un día se revelarán no verdaderas.

Imagínate, por ejemplo, que debes atestiguar ante un tribunal... No se te pide que demuestres científica-

mente tal o cual punto, sino simplemente que digas lo que crees o, mejor dicho, lo que sabes. ¿Que puedes equivocarte? Naturalmente. Por eso suele ser deseable contar con una pluralidad de testimonios. Pero esta misma pluralidad sólo tiene sentido si se supone la posibilidad de una verdad; de lo contrario, no habría justicia. Si no tuviéramos acceso alguno a la verdad, o si ésta no existiera, ¿qué diferencia habría entre un culpable y un inocente? ¿Entre un testimonio y una calumnia? ¿Entre la justicia y un error judicial? ¿Y por qué habríamos de combatir a los negacionistas, a los oscurantistas, a los mentirosos?

Lo esencial, en este punto, es no confundir el escepticismo y la sofística. Ser escéptico, como lo fueron Montaigne o Hume, es pensar que nada es cierto, y para ello hay muy buenas razones. Denominamos certeza a aquello de lo que no podemos dudar. Pero ¿qué prueba esta imposibilidad? Durante milenios, los hombres tuvieron la certeza de que la Tierra permanecía inmóvil, y no por ello dejó de moverse... Una certeza sería un conocimiento demostrado. Pero nuestras demostraciones sólo son fiables si nuestra razón lo es; ¿y cómo probar que lo es, si esto sólo podría probarse a través de ella? «Para juzgar las apariencias que recibimos de los objetos —escribe Montaigne—, precisaríamos un instrumento de juicio; para verificar este instrumento, precisamos una demostración; para verificar esta demostración, un instrumento: he aquí que nos hallamos en un círculo.» Es el círculo del conocimiento, que le prohíbe pretender acceder a lo absoluto. ¿Podemos salir de él? Sólo podríamos hacerlo a través de la razón o de la experiencia; pero ni la una

ni la otra nos lo permiten: la experiencia, porque depende de los sentidos; la razón, porque depende de sí misma. «Puesto que los sentidos, llenos de incertidumbre, no pueden zanjar nuestra disputa —continúa Montaigne—, es necesario que lo haga la razón; pero ninguna razón podrá establecerse sin otra razón: he aquí que retrocedemos hasta el infinito.» Nuestra única elección es el círculo o la regresión al infinito; lo que equivale a decir que no tenemos elección: lo mismo que hace posible el conocimiento (los sentidos, la razón, el juicio) prohíbe erigirlo en certeza.

Formidable fórmula de Jules Lequier: «Cuando creemos con la más firme fe que poseemos la verdad, debemos saber que lo creemos, no creer que lo sabemos». En honor de Hume y de la tolerancia.

Formidable fórmula de Marcel Conche a propósito de Montaigne. Sin duda, algunas de nuestras certezas nos parecen certezas legítimas (certezas absolutamente fundadas o justificadas), pero «la certeza de las certezas de derecho no es nunca más que una certeza de hecho». De lo que debemos concluir que, en rigor, la más sólida de las certezas no prueba nada: no hay pruebas *absolutamente* concluyentes.

¿Habremos de renunciar entonces a pensar? De ningún modo. «Puede que haya demostraciones verdaderas —señala Pascal—, pero es incierto.» Esto, en efecto, no se demuestra —puesto que toda demostración lo presupone—. La proposición *Hay demostraciones verdaderas* es una proposición indemostrable. La proposición *Las matemáticas son verdaderas* no puede demostrarse matemáticamente. La proposición *Las ciencias experimentales son verdaderas* no

puede verificarse experimentalmente. Pero esto no impide dedicarse a las matemáticas, a la física o a la biología, ni pensar que una demostración o una experiencia son más válidas y mejores que una opinión. Que todo sea incierto no es una razón para dejar de buscar la verdad. Pues tampoco es cierto que todo sea incierto, sigue señalando Pascal, y esto es lo que da la razón a los escépticos aun prohibiéndoles probarlo. En honor del pirronismo y de Montaigne. El escepticismo no es lo contrario del racionalismo; es un racionalismo lúcido y llevado al extremo —hasta el punto en que la razón no puede menos de dudar de su aparente certeza—, pues ¿qué prueba una apariencia?

La sofística es otra cosa, a saber: no pensar que nada es cierto, sino que nada es verdadero. Ni Montaigne ni Hume escribieron jamás nada semejante. ¿Cómo hubieran podido filosofar, y por qué lo habrían hecho, de haber pensado así? El escepticismo es lo contrario del dogmatismo; la sofística, lo contrario del racionalismo, esto es, de la filosofía. Si no hubiera nada verdadero, ¿qué sería de nuestra razón? ¿Cómo podríamos discutir, argumentar, conocer? ¿«Cada cual tiene su verdad»? De ser así, ya no habría verdad alguna, pues ésta sólo es válida si es universal. Es posible, por ejemplo, que sólo tú sepas que estás leyendo este librito. Pero esto es universalmente verdadero: nadie puede negarlo, en ninguna parte del mundo ni en ninguna época, sin ser un ignorante o un mentiroso. En este sentido, como decía Alain, «lo universal es el lugar del pensamiento», lo que nos hace a todos iguales, al menos de derecho, ante lo verdadero. La verdad no pertenece a nadie; por eso pertenece, por

derecho, a todos. La verdad no obedece; por eso es libre y liberadora.

Ciertamente, es imposible demostrar que los sofistas estén equivocados (pues toda demostración presupone al menos la idea de verdad); pero lo que ni siquiera se puede pensar de forma coherente es que tengan razón. Si no hubiera verdad, no sería verdad que no haya verdad. Si todo fuera falso, como pretendía Nietzsche, sería falso que todo sea falso. Por eso la sofística es contradictoria (lo que el escepticismo no es) y se destruye a sí misma como filosofía. Los sofistas apenas se preocupan de ello. ¿Qué les importa contradecirse? ¿Qué tienen ellos que ver con la filosofía? Pero a los filósofos, desde Sócrates, sí les preocupa. Y tienen sus razones, que son la razón misma y el amor a la verdad. Si nada es verdadero, se puede pensar cualquier cosa, lo que es muy cómodo para los sofistas; pero entonces ya no se puede pensar absolutamente nada, lo que es mortífero para la filosofía.

Denomino sofística a todo pensamiento que se somete a algo distinto de lo que parece verdadero, o que somete la verdad a algo distinto de ella misma (por ejemplo a la fuerza, al interés, al deseo, a la ideología...). El conocimiento es lo que nos distingue de ella en el orden teórico, como la sinceridad en el orden práctico. Pues si nada fuera ni verdadero ni falso, no habría diferencia alguna entre el conocimiento y la ignorancia, ni entre la sinceridad y la mentira. Las ciencias no podrían sobrevivir, ni la moral, ni la democracia. Si todo es falso, todo está permitido: se pueden falsificar las experiencias o las demostraciones (puesto que ninguna es válida), equiparar la superstición

con las ciencias (puesto que ninguna verdad las distingue), condenar a un inocente (puesto que no hay ninguna diferencia pertinente entre un testimonio verdadero y uno falso), negar las verdades históricas mejor establecidas (puesto que son tan falsas como todo lo demás), dejar en libertad a los criminales (puesto que no es verdad que sean culpables), permitirse ser un criminal (pues, aun siéndolo, no es verdad que uno lo sea), rechazar la validez de toda votación (puesto que una votación sólo es válida si se conoce *verdaderamente* su resultado)... ¿Quién no ve los peligros que esto entraña? Si se puede pensar cualquier cosa, se puede hacer cualquier cosa: la sofística conduce al nihilismo, como el nihilismo a la barbarie.

Esto es lo que confiere al saber su alcance espiritual y civilizador. «¿Qué es la Ilustración?», se pregunta Kant. La salida del hombre de su minoría de edad —responde—, y de ella sólo se sale mediante el conocimiento: «*Sapere aude!* ¡Atrévete a saber! Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento. Éste es el lema de la Ilustración». Aun sin ser jamás moralizador (conocer no es juzgar, juzgar no es conocer), todo conocimiento es una lección de moral: porque ninguna moral es posible sin él, ni contra él.

Por esta razón hay que buscar la verdad, como decía Platón, «con toda su alma» —y tanto más cuanto que, muy probablemente, el alma no es sino esta búsqueda.

Y también por esta razón jamás dejaremos de buscar. No porque esta búsqueda no nos lleve a ningún conocimiento, lo que es harto improbable, sino

porque nunca se conoce todo. El gran Aristóteles, con su habitual sentido de la medida, lo ha expresado correctamente: «La búsqueda de la verdad es a la vez difícil y fácil: nadie puede alcanzarla absolutamente, ni carecer completamente de ella».

Esto es lo que nos permite estar siempre aprendiendo, y lo que quita la razón tanto a los dogmáticos (que pretenden estar en posesión absoluta de la verdad) como a los sofistas (que pretenden que la verdad no existe o que está absolutamente fuera de nuestro alcance).

Entre la ignorancia absoluta y el saber absoluto, hay un lugar para el conocimiento y para el progreso de los conocimientos. ¡Buen trabajo a todos!

CAPÍTULO 6

La libertad

La obediencia a la ley que nos hemos dado es libertad.

ROUSSEAU

Ser libre es hacer lo que uno quiere. Pero esto se entiende en varios sentidos.

Es, en primer lugar, la libertad de *hacer*: libertad de acción y, de este modo, lo contrario de la imposición, del impedimento, de la esclavitud. La libertad —escribe Hobbes— «no es más que la ausencia de todo impedimento que se oponga a un movimiento: así, el agua encerrada en un vaso no es libre, porque el vaso le impide derramarse, y cuando éste se rompe, recupera su libertad; y de este modo una persona goza de más o menos libertad según el espacio que se le dé». En este sentido, tengo libertad de acción cuando nada ni nadie me impide actuar. Esta libertad no es nunca absoluta (siempre hay obstáculos) y raramente nula. Incluso el prisionero, en su celda, normalmente puede quedarse sentado o levantarse, hablar o callarse, preparar su fuga o adular a sus guardianes... Y nin-

gún ciudadano puede, en ningún Estado, hacer todo lo que quiera: los otros y las leyes constituyen obstáculos que sólo puede eludir cargando con las consecuencias. Por esta razón, para referirnos a esa libertad, solemos hablar de libertad *en sentido político*, porque el Estado es la primera fuerza que la limita y, sin duda, la única capaz de garantizarla. Dicha libertad es mayor en una democracia liberal que en un Estado totalitario. Y mayor en un Estado de derecho que en el estado de naturaleza, pues sólo la ley permite conciliar las libertades de los unos y de los otros antes que enfrentarlas, y hacer que se fortalezcan (aun en su mutua limitación) en vez de destruirse. «Donde no hay ley —señalaba Locke—, tampoco hay libertad. Pues la libertad consiste en no sufrir violencia por parte del otro, lo que no podría suceder donde no hay ley.» ¿Que el Estado limita la libertad? Sin duda; pero también limita la de los demás, siendo esto lo único que permite que la tuya pueda existir. Sin leyes, no habría más que violencia y miedo. ¿Y qué hay menos libre que un individuo constantemente asustado o amenazado?

Ser libre, pues, es *hacer* lo que uno quiere: libertad de acción, libertad en sentido político, libertad física y relativa. Es la libertad en el sentido de Hobbes, de Locke, de Voltaire («la libertad no es sino la capacidad de actuar») y quizá la única de la que no podemos cuestionar ni la realidad ni el precio que se ha de pagar por ella.

Pero ¿somos también libres de *querer* lo que queremos? Éste es el segundo sentido de la palabra liber-

tad: libertad de la voluntad, libertad en sentido metafísico, libertad absoluta, pretenden algunos, esto es, sobrenatural. Desde un punto de vista filosófico, es el sentido más problemático, y el más interesante.

Pongamos un ejemplo. En una democracia digna de este nombre, eres libre de votar, en época de elecciones por tal o cual candidato. En la cabina electoral, tu libertad de acción es total, si no absoluta (está supeditada a la lista de candidatos presentados), y por eso, efectivamente, puedes votar a quien quieras. Libertad política: libertad de acción.

Pero ¿eres libre también de *querer* votar a tal o cual candidato? Si eres de izquierdas, ¿eres libre de votar a la derecha? Si eres de derechas, ¿eres libre de preferir a la izquierda? Si no eres de ningún partido, ¿eres libre de elegir uno? ¿Puedes elegir libremente tus opiniones, tus deseos, tus miedos, tus esperanzas? ¿Cómo podrías hacerlo, si esto sólo sería posible —a menos de caer en una elección puramente arbitraria, que no sería ya verdaderamente tal— en nombre de otras opiniones, otros deseos, otros miedos o esperanzas? Votar *al azar* ya no sería votar libremente. Pero votar *a quien queremos* ¿no es quedar preso de nuestra voluntad o de las causas (sociales, psíquicas, ideológicas...) que la determinan? Elegimos en función de nuestras opiniones. Pero ¿quién puede elegir sus opiniones?

«Los hombres creen ser libres —escribe Spinoza— porque tienen conciencia de sus voliciones y de sus deseos, y no piensan, ni en sueños, en las causas que les llevan a desear y a querer, faltándoles todo conocimiento de éstas.» ¿Que haces lo que tú quieres?

¡Seguro! Pero ¿por qué quieres hacerlo? Tu voluntad es parte de la realidad: como todo lo demás, también ella está sometida al principio de razón suficiente (todo tiene su razón de ser: todo se explica), al principio de causalidad (nada nace de la nada: todo tiene una causa) y, finalmente, al determinismo general de los seres macroscópicos. Y aunque, a nivel microscópico, hubiera un indeterminismo último (como pensaban los epicúreos y como la física cuántica parece confirmar en la actualidad), a nivel neurobiológico, tú no estarías menos determinado por los átomos de que te compones. Si sus movimientos son aleatorios, es imposible que obedezcan a tu voluntad: es ésta, más bien, la que depende de ellos. El azar no es libre. ¿Cómo podría serlo una voluntad azarosa?

Hay un secreto más impenetrable que el de la cabina electoral: es el de tu cerebro, donde nadie puede penetrar, ni siquiera tú. ¿Qué papeleta vas a meter en el sobre? ¿Lo eliges tú? Ciertamente. Pero ¿qué sabes tú del mecanismo neuronal que te hace elegir?

Esta elección, finalmente —incluso suponiendo que la hagas libremente—, sigue dependiendo de aquello que tú eres. Hay millones de personas que elegirán votar de otra forma. Pero ¿cuándo has elegido ser tú en vez de otro?

Éste es, sin duda, el problema más difícil. Si yo no elijo el sujeto que elige («yo»), todas mis elecciones siguen estando determinadas por lo que soy, y que no he elegido, por lo que no pueden ser absolutamente libres. Pero ¿cómo podría yo elegir ser lo que soy, si toda elección depende de ello, y si la condición para poder elegir es ser ya alguien o algo?

Esto coincide con las dos preguntas que plantea Diderot en *Jacques el fatalista*: «¿Puedo no ser yo? Y, siendo yo, ¿puedo querer de forma distinta de como quiero?». Pero, entonces, el yo es una prisión: ¿cómo podría ser libre?

No hay que precipitarse y concluir que la libertad de la voluntad no existe, o que no es sino pura ilusión. Ser libre, decía yo, es hacer lo que se quiere. Ser libre de querer es, pues, *querer lo que se quiere.* Os aseguro que esta libertad nunca nos faltará; pues ¿cómo podríamos no querer lo que queremos o querer otra cosa?

Lejos de no existir, en este sentido la libertad de la voluntad sería más bien una especie de pleonasmo: toda voluntad sería libre, como decían los estoicos, en la medida en que «libre, espontáneo y voluntario» (como decía Descartes respecto a la acción que se está realizando) son términos sinónimos. Esa libertad, que pocos filósofos han puesto en cuestión, es lo que podemos denominar *la espontaneidad de la voluntad.* Es la libertad tal como la entendía Epicuro y Epicteto, pero también, fundamentalmente, Aristóteles, Leibniz o Bergson. Es la libertad de la voluntad o, más bien, la voluntad misma en tanto que no depende más que de mi yo (aun cuando este yo estuviera determinado): yo soy libre de querer lo que quiero, y por eso lo soy efectivamente.

¿Que mi cerebro me determina? Bien. Pero si yo *soy* mi cerebro, entonces soy yo quien me determino a mí mismo. El hecho de que yo esté determinado por lo que soy prueba que mi libertad no es absolu-

ta, no que no existe: la libertad, en este sentido, no es sino el poder determinado de determinarse a sí mismo. El cerebro, dicen los neurobiólogos contemporáneos, es un «sistema autoorganizador abierto». Que yo dependa de él, es más que probable. ¡Pero depender de lo que se es (y no de otra cosa) es la definición misma de la autonomía! Es correcto hablar de una voluntad *determinada*, señalando así que ésta no es ni sumisa ni frágil. Pero esto no es lo contrario de la libertad: es la libertad en acto.

Por lo demás, poco importa aquí que se trate del cerebro o de un alma inmaterial. En ambos casos, ser libre es siempre depender de lo que se es, y no depender, en principio, más que de esto. «Somos libres —escribe Bergson—, cuando nuestros actos emanan de nuestra propia personalidad, cuando la expresan, cuando guardan con ella cierta similitud indefinible, la misma que hallamos a veces entre la obra y el artista.» Ciertamente, Rafael no puede elegir ser Rafael o Miguel Ángel. Pero, lejos de que esto le impida pintar libremente, es más bien lo que le permite hacerlo. ¿Cómo podría ser libre la nada? ¿Qué ser impersonal sería capaz de elegir? «Se alegará que entonces cedemos a la influencia todopoderosa de nuestro carácter», sigue diciendo Bergson, pero para señalar inmediatamente que esta objeción es inútil: «Nuestro carácter sigue siendo nosotros», y estar influido por uno mismo (¿cómo no iba a ser así?) es justamente ser libre. «En una palabra —concluye Bergson—, si convenimos en denominar libre a todo acto que emane del yo, y sólo del yo, el acto que lleva la marca de nuestra persona es verdaderamente libre, pues solamente

nuestro yo reivindicará su paternidad.» Es lo que denomino la espontaneidad de la voluntad. Que esté determinada no significa que no sea determinante: la voluntad sólo puede ser determinante, me atrevería a decir, *porque* está determinada. Yo no quiero cualquier cosa; quiero lo que quiero, y por eso soy libre de quererlo.

Muy bien. Pero ¿soy libre también de querer *algo distinto* de lo que quiero? ¿Es mi voluntad una capacidad *espontánea* de elegir (o, dicho de otro modo, una capacidad que sólo depende de lo que soy), o una capacidad *indeterminada* de elección (que no depende de nada, ni siquiera de lo que soy)? ¿Libertad relativa (si sigue dependiendo de mi yo) o absoluta (si también el yo depende de ella)? ¿Soy solamente libre, por ejemplo, de querer votar a la derecha, si soy de derechas, y a la izquierda, si soy de izquierdas (espontaneidad de la voluntad: elijo lo que quiero), o también soy libre de votar a la derecha *o* a la izquierda, lo que implica, salvo en muy contados casos, que puedo elegir libremente *ser* de derechas o de izquierdas? Esta segunda libertad de la voluntad, ciertamente misteriosa (puesto que parece violar el principio de identidad: implica la posibilidad de querer algo distinto de lo que quiero), es lo que a veces los filósofos denominan *libertad de indiferencia* o, más frecuentemente, *libre albedrío.* Marcel Conche lo define perfectamente: «El libre albedrío es la capacidad de determinarse a sí mismo sin estar determinado por nada». Es la libertad tal como la entienden Descartes, Kant, Sartre. En este sentido, lo que yo *hago* (mi exis-

tencia) no está determinado por lo que *soy* (mi esencia), sino que más bien lo crea, o lo elige *libremente*. «Descartes comprendió perfectamente —escribe Sartre—, que el concepto de libertad comportaba la exigencia de una autonomía absoluta, que una acción libre era una producción absolutamente nueva cuyo germen no podía estar presente en ningún estado anterior del mundo, y que, por lo tanto, libertad y creación no eran sino una y la misma cosa.» Por esta razón esta libertad sólo es posible, como Sartre comprendió perfectamente, si «la existencia precede a la esencia»: si el hombre es libre es porque «antes no es nada» —sigue diciendo Sartre— y porque no se convierte más que en «lo que él hace de sí mismo». De forma ciertamente paradójica, yo solamente soy libre si puedo no ser lo que soy y ser lo que no soy; solamente soy libre, pues, si me elijo absolutamente a mí mismo: «Cada persona —escribe Sartre en *El ser y la nada*— es una elección absoluta de sí misma».

Esta elección de sí mismo por sí mismo, sin la que el libre albedrío es imposible o impensable, es lo que Platón, al final de *La República*, ilustraba con ayuda del mito de Er (en el que las almas, entre dos encarnaciones, eligen sus cuerpos y su vida), es lo que Kant denominó el carácter inteligible y es lo que Sartre, en otro contexto, denomina la libertad original, que precede a toda elección y de la que depende toda elección. Esta libertad es absoluta o no es nada. Es la capacidad indeterminada de determinarse a sí mismo, o, dicho de otro modo, la libre capacidad de crearse a sí mismo. Por eso dicha libertad sólo es propia de Dios, pensarán algu-

nos, o la que nos convierte en dioses, si es que podemos serlo.

Hay, pues, dos sentidos fundamentales —libertad de acción y libertad de la voluntad—, el segundo de los cuales se divide a su vez en dos: espontaneidad de la voluntad o libre albedrío.

¿Es esto todo? No. Pues también el pensamiento es un acto: hacer lo que uno quiere también puede ser *pensar* lo que uno quiere. Esto plantea el problema de la libertad de pensamiento o, como se sigue diciendo, de la libertad del espíritu.

El problema coincide parcialmente con el de la libertad de acción y, por lo tanto, con el de la libertad en sentido político: la libertad de pensamiento (y todo lo que ésta implica: libertad de información, de expresión, de discusión...) es uno de los derechos del hombre y una de las exigencias de la democracia.

Pero todavía hay más. Pensemos, por ejemplo, en un problema de matemáticas: ¿en qué sentido puedo decir que soy *libre* de resolverlo? ¿En el sentido de libre elección? Ciertamente no: si comprendo su demostración, la solución se me impone de forma tan necesaria como se me escapa en caso de no comprenderla. Y sin embargo, cuando razono, no dependo de ninguna determinación exterior a mí: pienso lo que quiero, es decir, lo que sé (o creo) que es verdad. Sin este saber, ninguna libertad puede ser realidad. Si el espíritu no tuviera acceso alguno, siquiera parcial, a la verdad, permanecería prisionero de sí mismo: sus razonamientos no serían más que un delirio cualquiera, y el pensamiento no sería más que un síntoma. La ra-

zón es lo que nos distancia de ello. Es ella la que nos libera de nosotros mismos y nos abre a lo universal. «El espíritu jamás debe obediencia —escribe Alain—. Una demostración geométrica basta para mostrárnoslo; pues si usted se la cree ciegamente, es que es un tonto; traiciona al espíritu.» Por eso ningún tirano ama la verdad. Por eso ningún tirano ama la razón. Porque éstas no obedecen más que a sí mismas: porque son libres. No es, ciertamente, porque podamos pensar cualquier cosa, sino porque la necesidad de la verdad es la definición misma de su independencia.

¿Cuánto suman, en un espacio euclidiano, los tres ángulos de un triángulo? Cualesquiera que sean mi cuerpo, mi medio, mi país, mi inconsciente, y sea quien sea yo mismo, si conozco y comprendo la demostración, sólo podré responder «180 grados». Y, sin embargo, muy probablemente, jamás soy tan libre como cuando me someto de este modo a la verdad, en la medida en que la conozco, o a la razón, esto es, a esa necesidad en mí que no es yo, pero que me atraviesa y que comprendo.

Podríamos multiplicar los ejemplos. ¿Cuánto es 3 por 7? ¿Qué relación guardan la masa y la energía? ¿Quién mató a Enrique IV? ¿Es el Sol el que gira en torno a la Tierra, o es la Tierra la que gira alrededor del Sol? Únicamente quien lo ignora puede elegir su respuesta; sólo quien lo sabe puede responder libremente.

Libertad del espíritu: libertad de la razón. No se trata de una libre elección; es una libre necesidad. Es la libertad de lo verdadero, o la verdad como libertad. Es la libertad tal como la entendieron Spinoza, Hegel,

y sin duda también Marx y Freud: la libertad como necesidad comprendida o, más bien, como comprensión de la necesidad.

Ser libre, en el verdadero sentido del término, es no estar sometido sino a la propia necesidad, explica Spinoza: por eso la razón es libre, y liberadora.

Libertad de acción, espontaneidad de la voluntad, libre albedrío, libertad del espíritu o de la razón... Entre estos cuatro sentidos, cada uno podrá elegir el o los que le parezcan más importantes o correctos (no se excluyen entre sí). ¿Será libre esta elección? No podemos responder de forma absoluta, pues ningún saber basta, ya que toda respuesta es de por sí una elección y depende de ésta. La libertad es un misterio, al igual que un problema: jamás podremos probarla, ni comprenderla totalmente. Este misterio nos constituye; y por eso cada uno de nosotros es también un misterio para sí mismo. Si yo he elegido ser lo que soy, no puedo serlo más que en otra vida, como quería Platón, en otro mundo, como diría Kant o, al menos, en un nivel distinto de la deliberación voluntaria, como diría Sartre. Pero, por definición, no puedo tener conocimiento alguno de esa otra vida, de ese otro mundo o de ese otro nivel: por eso siempre puedo creer que soy libre (en el sentido del libre albedrío) sin poder probarlo jamás.

Pero puede que esto no sea lo fundamental. De estos cuatro sentidos, al menos tres son difícilmente cuestionables: la libertad de acción, la espontaneidad de la voluntad y la libre necesidad de la razón. Lo común a estas tres formas de libertad es que, para noso-

tros, sólo existen relativamente (somos *más o menos* libres de actuar, de querer, de conocer), y esto delimita suficientemente el problema: no se trata tanto de saber si eres absolutamente libre, cuanto de comprender cómo puedes *llegar a serlo*. El libre albedrío, que es un misterio, importa menos que la *liberación*, que es un proceso, una meta y un trabajo.

No nacemos libres, llegamos a serlo. Al menos así lo creo yo, y por esta razón la libertad jamás es absoluta, ni infinita, ni definitiva: creo que somos *más o menos* libres y que, sin duda, hemos de llegar a ser lo más libres posible.

Aunque Sartre tuviera razón, esto no bastaría para negármela a mí en este último punto. Que seamos ya libres o no, no puede dispensarnos de llegar a ser lo que somos, como diría Nietzsche. Aunque cada persona fuera «una elección absoluta de sí mismo», como pretende Sartre, esto no puede dispensarnos de actuar, ni de querer, ni de conocer.

La libertad no es solamente un misterio; es también un fin y un ideal. Que el misterio no pueda esclarecerse completamente no impide que el ideal nos ilumine. Que no podamos alcanzar totalmente ese fin no impide que tendamos o nos acerquemos a él.

Hemos de aprender a liberarnos: como vemos en Spinoza, esta libertad no es sino otro nombre para la sabiduría.

CAPÍTULO 7

Dios

Creer en un Dios significa comprender que la vida tiene un sentido.

LUDWIG WITTGENSTEIN

No sabemos si Dios existe. Por esto se plantea la cuestión de si hemos de creer en él o no.

«Limitar el saber —decía Kant— para dejar espacio a la fe.» Pero el saber es de hecho limitado: no solamente porque jamás lo conoceremos todo, esto es obvio, sino porque siempre se nos escapa lo fundamental. Ignoramos tanto las primeras causas como los fines últimos. ¿Por qué hay algo y no más bien nada? No lo sabemos. Nunca lo sabremos. ¿Para qué (con qué fin)? Tampoco lo sabemos, ni siquiera sabemos si hay un fin. Pero si bien es verdad que de la nada no nace nada, la mera existencia de algo —el mundo, el universo— parece implicar que *siempre* ha habido algo: que el ser es eterno, increado, tal vez creador, y es a esto a lo que algunos llaman Dios.

¿Existiría desde siempre? Más bien fuera del tiempo, y creándolo como crea todas las cosas. ¿Qué hacía

Dios antes de la Creación? Nada, responde san Agustín, pero es que en verdad *antes* no había nada (pues todo «antes» presupone el tiempo): sólo había el «perpetuo hoy» de Dios, que no es un día (¿con qué sol medirlo, si todo sol depende de Dios?), ni una noche, sino que precede y contiene cada día, cada noche que vivimos, que viviremos, así como todos aquellos días, incontables, que nadie ha vivido. No es la eternidad la que está en el tiempo; es el tiempo el que está en la eternidad. No es Dios el que está en el universo; es el universo el que está en Dios. ¿Creer en Dios? Parece ser lo más natural del mundo. Sin este ser absolutamente necesario, nada tendría razón de existir. Así pues, ¿cómo no habría de existir?

Dios está fuera del mundo, en tanto que su causa y su fin. Todo procede de él, todo está en él («nuestro ser, nuestro movimiento y nuestra vida están en Él», decía san Pablo), todo tiende hacia él. Dios es el *alfa* y *omega* del ser: el Ser absoluto —absolutamente infinito, absolutamente perfecto, absolutamente real— sin el cual nada relativo podría existir. ¿Por qué hay algo y no más bien nada? *Por Dios.*

Se replicará que esto no elimina la pregunta por la existencia de Dios (¿por qué Dios y no más bien nada?), lo cual es muy cierto. Pero Dios sería ese Ser que responde —desde sí mismo, por sí mismo, en sí mismo— a la pregunta por su propia existencia. Dios es causa de sí, como dicen los filósofos, y este misterio (¿cómo puede un ser ser causa de sí mismo?) es parte de su definición. «Entiendo por causa de sí aquello cuya esencia contiene la existencia —escribe Spino-

za— o, dicho de otro modo, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente.» Esto sólo es válido para Dios; esto es Dios mismo. Al menos el Dios de los filósofos. «¿Cómo entra Dios en la filosofía?», se pregunta Heidegger. Como causa de sí, responde: «El ser del ente, en el sentido de fundamento, no puede concebirse sino como *causa sui*. Éste es el concepto metafísico de Dios». A este Dios, añade Heidegger, «el hombre no puede ni rezarle ni ofrecerle sacrificios». Pero, sin él, ninguna oración, ningún sacrificio serían filosóficamente pensables. ¿Qué es Dios? Es el ser absolutamente necesario (causa de sí), absolutamente creador (causa de todo), absolutamente absoluto (no depende de nada, todo depende de él): es el Ser de los seres, y el fundamento de todos ellos.

¿Existe Dios? Existe por definición, sin que no obstante podamos tomar su definición por una demostración.

Esto es lo que hay de fascinante y de irritante a la vez en la famosa *prueba ontológica*, que atraviesa —al menos desde san Anselmo a Hegel— el conjunto de la filosofía occidental. ¿Cómo se define a Dios? Como el ser supremo (san Anselmo: «el ser en relación con el cual es imposible concebir nada más grande»), el ser soberanamente perfecto (Descartes), el ser absolutamente infinito (Spinoza, Hegel). Ahora bien, si no existiera, no sería ni el más grande ni realmente infinito: a su perfección, esto es lo menos que se puede decir, le faltaría algo. Por lo tanto, existe por definición: pensar a Dios (concebirlo como ser supremo, perfecto, infinito...), es pensarlo como existente. «De la

esencia de Dios no puede separarse su existencia —escribe Descartes—, del mismo modo que de la esencia de un triángulo rectángulo no puede separarse el que la suma de sus tres ángulos sea igual a dos rectos, o de la idea de una montaña la idea de un valle; de modo que no es menos contradictorio concebir un Dios (esto es, un ser soberanamente perfecto) al que le faltara la existencia (esto es, al que le faltara alguna perfección), que concebir una montaña sin valle alguno.» Se replicará que esto no demuestra que existan montañas y valles... Ciertamente, responde Descartes, pero sí que demuestra que montañas y valles son inseparables. Lo mismo sucede en el caso de Dios: su existencia es inseparable de su esencia, inseparable de él, pues, y por eso existe necesariamente. El concepto de Dios, escribirá Hegel, «incluye en él el ser»: Dios es el único ser que existe *por esencia.*

Que esta prueba ontológica no prueba nada está bastante claro: de lo contrario, todos seríamos creyentes, lo que la experiencia basta para desmentir, o idiotas, lo que no puede probar. Por otra parte, ¿cómo podría una definición demostrar algo? Sería como pretender enriquecerse definiendo la riqueza... Cien francos reales no contienen nada más que cien francos posibles, señala Kant; pero soy más rico con cien francos reales «que con su simple concepto o posibilidad». No basta con definir una suma para tenerla. No basta con definir a Dios para demostrar su existencia. Además, ¿cómo podría demostrarse la existencia de algo a partir de conceptos? El mundo, al parecer, es mejor argumento (ya no *a priori*, sino *a*

posteriori), y esto es lo que significa la *prueba cosmológica*.

¿En qué consiste? En la aplicación del principio de razón suficiente al mundo mismo. «Ningún hecho —escribe Leibniz— puede ser verdad o existir, ningún enunciado puede ser verdadero, sin que haya una razón suficiente de por qué es así y no de otro modo.» Es decir, que todo lo que existe ha de poder explicarse, al menos de derecho —aunque, de hecho, seamos incapaces de hacerlo—. El mundo existe, pero no puede dar cuenta de sí mismo (es contingente: hubiera podido no existir). Así pues, para explicar su existencia, es necesario suponer que tiene una causa. Pero si esta causa fuera también contingente, a su vez debería ser explicada por otra, y así hasta el infinito, de tal forma que la serie entera de las causas —y, por lo tanto, el mundo— permanecería inexplicada. De este modo, para explicar el conjunto de los seres contingentes (el mundo), hay que suponer la existencia de un ser absolutamente necesario (Dios). «La razón última de las cosas —sigue diciendo Leibniz— debe estar en una sustancia necesaria, en la que el detalle de los cambios sólo se puede encontrar de forma eminente, como en su origen; y a esto es a lo que llamamos Dios.» Para decirlo de otra forma: *si el mundo, entonces Dios; el mundo; por lo tanto Dios.*

En mi opinión, esta prueba *a contingentia mundi* (por la contingencia del mundo), tal como la formula Leibniz (pero también santo Tomás, y antes, en cierto sentido, Aristóteles), es el argumento más fuerte, el más inquietante, el único que en ocasiones me hace vacilar. La contingencia es un abismo en el que se pierde pie. ¿Cómo es posible que no haya fondo, causa, razón?

La prueba cosmológica, sin embargo, sólo vale lo que vale el principio de razón. Pero ¿cómo puede un principio, en este ámbito, demostrar algo? Pretender demostrar la existencia de Dios apelando a la contingencia del mundo sigue equivaliendo a pasar de un concepto (el de una causa necesaria) a una existencia (la de Dios), y por eso, como señalaba Kant, en verdad esta prueba cosmológica se reduce a la prueba ontológica. ¿Por qué habría de ser nuestra razón la norma del ser? ¿Cómo podríamos estar absolutamente ciertos de su valor, de su alcance, de su fiabilidad? Solamente Dios podría garantizarlos. Esto es lo que impide demostrar racionalmente su existencia: para garantizar la verdad de nuestros razonamientos, habría que presuponer la existencia de ese mismo Dios que hay que demostrar. Si salimos del abismo es sólo para caer en un círculo: pasamos de una aporía a otra.

Pero, sobre todo, lo que demostraría esta prueba cosmológica es, en el mejor de los casos, la existencia de un ser necesario. Pero ¿qué nos garantiza que este ser haya de ser, en el sentido ordinario del término, un *Dios*? Podría tratarse de la Naturaleza, como pretendía Spinoza, o, dicho de otro modo, de un ser eterno e infinito, ciertamente, pero sin subjetividad o personalidad alguna: un ser sin conciencia, sin voluntad, sin amor, y nadie vería en ello a un Dios aceptable. ¿Para qué orarle, si no nos escucha? ¿Para qué obedecerle, si no nos pide nada? ¿Para qué amarlo, si no nos ama?

De ahí, quizá, la tercera de las grandes pruebas tradicionales de la existencia de Dios: la *prueba físico-teológica*, a la que yo prefiero denominar *físico-*

teleológica (del griego *telos*: fin, meta). El mundo respondería demasiado a un orden, a una armonía, a una evidente *finalidad*, como para poder explicarlo sin suponer como su origen una inteligencia benévola y organizadora. ¿Cómo un mundo tan hermoso podría ser fruto del azar? ¿Cómo podría éste explicar la aparición de la vida, su increíble complejidad, su evidente teleonomía? Si encontráramos un reloj en un planeta cualquiera, nadie podría creer que es simplemente el fruto de las leyes de la naturaleza: todos lo entenderíamos como el resultado de una acción inteligente y deliberada. Ahora bien, el más simple de los seres vivos es infinitamente más complejo que el reloj más sofisticado. Si el azar es incapaz de explicar éste, ¿cómo iba a poder explicar aquél?

Quizá los científicos puedan ofrecer una respuesta algún día. Pero lo que desde ahora mismo podemos constatar es que este argumento, que durante mucho tiempo fue el más popular, el más convincente (era ya el argumento de Cicerón, y será el de Voltaire y el de Rousseau), hoy ha perdido buena parte de su evidencia. La armonía se rompe —¡cuántos azares hay en el universo, cuántos horrores en el mundo!—, y lo que queda de ella se explica cada vez mejor (por las leyes de la naturaleza, por el azar y la necesidad, por la evolución y la selección de las especies, por la racionalidad inmanente de todo...). No hay reloj sin relojero, decían Voltaire y Rousseau. ¡Pero qué reloj tan malo, el que contiene terremotos, huracanes, sequías, animales carnívoros, innumerables enfermedades —y el hombre—! La naturaleza es cruel, injusta, indiferente. ¿Cómo podría verse en ella la mano de Dios? Es lo

que se denomina tradicionalmente el problema del mal. Hacer de esto un *misterio*, como hacen la mayor parte de los creyentes, es reconocer que se es incapaz de resolverlo. Desde ese momento, la prueba físico-teleológica pierde lo que era su mayor fuerza. Demasiados sufrimientos (y mucho antes de la existencia de la humanidad: también los animales sufren), demasiadas masacres, demasiadas injusticias. ¿Que la vida es una maravilla de organización? Sin duda. Pero también es una terrible acumulación de tragedias y horrores. El hecho de que millones de especies animales se alimenten de otras tantas constituye una suerte de equilibrio para la biosfera. Pero ¿cuántas atrocidades no han de pagar a cambio los seres vivos? Los más aptos sobreviven; los otros desaparecen. Esto es, para las especies, una suerte de selección. Pero ¿cuántos dolores e injusticias no han de pagar a cambio los individuos? La historia natural no es muy edificante. La historia humana, menos todavía. ¿Qué Dios podría haber después de Darwin? ¿Qué Dios después de Auschwitz?

La prueba ontológica, la prueba cosmológica, la prueba físico-teológica... Éstas son las tres grandes «pruebas» tradicionales de la existencia de Dios, y en este capítulo no podía menos de recordarlas. Sin embargo, es necesario reconocer que estas pruebas no concluyen nada, como mostró suficientemente Kant, y como, antes que él, había reconocido ya Rousseau. Esto no impidió que estos dos grandes genios creyeran en Dios o, más bien, es justamente lo que hizo de su creencia lo que precisamente es: una fe, no un sa-

ber; una gracia o una esperanza, no un teorema. Ellos creyeron tanto más en Dios cuanto más renunciaron a demostrar su existencia. Su fe fue tanto más viva, subjetivamente, cuanto más se reconoció a sí misma como objetivamente inverificable.

Esto es hoy la regla. Apenas conozco filósofos contemporáneos que se interesen por estas pruebas salvo por razones históricas, ni creyentes que confíen en ellas. ¿Pruebas? De haberlas, ¿necesitaríamos la fe? ¿Un Dios cuya existencia pudiéramos demostrar sería todavía un Dios?

Esto no impide que reflexionemos sobre estas pruebas, que las examinemos, ni que ideemos otras. Por ejemplo, podríamos concebir una prueba puramente *panteísta* (del griego *to pan*: el todo) de la existencia de Dios. Llamamos Dios a todo cuanto existe: de nuevo, Dios existe por definición (todo cuanto existe, existe necesariamente). Pero ¿qué puede importarnos esto, si no nos dice ni qué es Dios ni por qué es valioso? El universo sólo constituiría un Dios plausible si al menos él pudiera creer. Pero ¿es éste el caso? «Dios —me dice mi amigo Marc Wetzel— es la autoconciencia del Todo.» Quizá. Pero ¿qué nos demuestra que el Todo tenga conciencia?

Lo que todas estas pruebas tienen en común es que demuestran a la vez demasiado y demasiado poco. Aun cuando demostraran la existencia de algo necesario, absoluto, eterno, infinito, etc., son incapaces de probar que eso sea un Dios, tal como lo entiende la mayoría de las religiones, a saber: no sólo como un ser, sino también como una persona, no sólo como una realidad, sino también como un sujeto, no sólo como

algo, sino también como alguien —no sólo como un Principio, sino también como un Padre.

Ésta es también la debilidad del deísmo, que es una fe sin culto y sin dogmas. «Creo en Dios —me escribe una lectora—, pero no en el de las religiones, que sólo son humanas. El verdadero Dios es desconocido...» Muy bien. Pero si no lo conocemos en absoluto, ¿cómo podemos saber que es Dios?

Creer en Dios supone conocerlo al menos un poco, lo que solamente es posible a través de la razón, la revelación o la gracia. Ahora bien, la razón se confiesa cada vez más incompetente. Quedan, pues, la revelación y la gracia: queda, pues, la religión... ¿Cuál? Poco importa aquí, pues la filosofía no dispone de criterio alguno para discernir entre ellas. Para la mayoría de nosotros, el Dios de los filósofos es menos importante que el Dios de los profetas, de los místicos o de los creyentes. Fueron Pascal y Kierkegaard, antes que Descartes o Leibniz, quienes dijeron lo esencial: Dios es objeto de fe más que de pensamiento o, mejor dicho, Dios no es objeto alguno sino sujeto, absolutamente sujeto, y solamente lo encontramos en la experiencia inmediata o en el amor. Pascal, en una noche ardiente, creyó tener una experiencia de este tipo: «Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no el de los filósofos y los científicos. Certeza, sentimiento, gozo, paz. Dios de Jesucristo... Gozo, gozo, gozo, llanto gozoso». Esto no es una demostración. Pero sin esta experiencia, la fe no se daría por satisfecha con ninguna demostración.

Probablemente éste sea el punto en el que la filosofía se detiene. ¿Qué sentido tiene demostrar lo que

se experimenta de forma inmediata? ¿Cómo probar lo que no se experimenta? El ser no es un predicado, Kant tiene razón en este punto, y por eso, como decía ya Hume, la existencia no se demuestra ni se refuta. El ser se constata, no se demuestra; se comprueba, no se prueba.

Se replicará que la experiencia es una prueba. Pero no es así, pues en este caso la experiencia no es ni repetible, ni verificable, ni mensurable, ni siquiera totalmente comunicable... La experiencia no prueba nada, pues hay experiencias falsas o ilusorias. ¿Y una visión? ¿Y un éxtasis? Las drogas también los procuran. Pero ¿qué puede probar una droga? ¿Cómo podemos saber si quien dice ver a Dios lo ve realmente o más bien alucina? ¿Cómo podemos saber si quien dice escucharlo, lo escucha realmente o más bien es él quien lo hace hablar? ¿Cómo podemos saber si quien dice sentir su presencia, su amor, su gracia, las percibe realmente o más bien las imagina? No conozco a ningún creyente que esté más cierto de la verdad de su fe de lo que yo lo estoy de mis sueños cuando duermo. Lo que equivale a decir que una certeza, mientras siga siendo puramente subjetiva, no prueba nada. Es lo que denominamos fe: «Una creencia que sólo es suficiente subjetivamente», escribe Kant, por lo que no podemos imponerla —ni teórica ni prácticamente— a nadie.

Dios, para decirlo de otra forma, no es tanto un concepto cuanto un misterio, no es tanto un hecho cuanto un interrogante, no es tanto una experiencia cuanto una apuesta, no es tanto un pensamiento cuanto una esperanza. Dios es el ser cuya existencia hay que supo-

ner para escapar de la desesperación (ésta es la función de los postulados de la razón práctica en Kant), y por eso la esperanza, igual que la fe, es una virtud teologal —porque tiene como objeto a Dios mismo—. «Lo contrario de desesperar es creer», escribe Kierkegaard: Dios es el único ser que puede satisfacer absolutamente nuestra esperanza.

Que esto, nuevamente, nada prueba es lo que hay que reconocer para terminar: la esperanza no es un argumento, puesto que, como dice Renan, podría ocurrir que la verdad fuera triste. Pero ¿de qué valen los argumentos que no permiten esperar nada?

¿Cuál es nuestra esperanza? Que el amor sea más fuerte que la muerte, como dice el *Cantar de los Cantares*, más fuerte que el odio, más fuerte que la violencia, más fuerte que todo, y únicamente esto sería verdaderamente Dios: el amor todopoderoso, el amor que salva y el único Dios —porque sería absolutamente amor— digno de ser amado. Es el Dios de los santos y de los místicos: «Dios es amor —escribe Bergson— y objeto de amor: ésta es toda la aportación del misticismo. De este doble amor, el místico no terminará nunca de hablar. Su descripción es interminable porque lo que hay que describir es inexpresable. Pero lo que sí dice claramente es que el amor divino no es una propiedad más de Dios: es Dios mismo».

Se objetará que este Dios no es tanto una *verdad* (el objeto de un conocimiento) cuanto un *valor* (el objeto de un deseo). Sin duda. Pero creer en él es creer que este valor surpremo (el amor) es también la verdad suprema (Dios). Esto no se demuestra; esto no se

refuta. Pero es algo que se puede pensar, esperar, creer. Dios es la verdad que constituye una norma —la conjunción de lo Verdadero y el Bien—, y por esta razón, la norma de todas las verdades. En este nivel supremo, lo deseable y lo inteligible son idénticos, explicaba Aristóteles, y esta *identidad*, si existe, es Dios. ¿Hay mejor forma de decir que solamente él podría colmarnos o consolarnos absolutamente? «Sólo un Dios podría salvarnos», reconocía Heidegger. Por lo tanto, hay que creer en él o renunciar a la salvación.

Señalemos, para terminar, que por esta razón Dios es y da sentido: en primer lugar porque, sin él, todo sentido topa con el absurdo de la muerte; en segundo lugar, porque Dios sólo es sentido para un sujeto, y sólo es sentido absoluto, por lo tanto, para un sujeto absoluto. Dios es el sentido del sentido, y por eso es lo contrario del absurdo o de la desesperación.

¿Existe Dios? No podemos saberlo. Dios sería la respuesta a la pregunta por el ser, por lo verdadero, por el bien, y estas tres respuestas —o estas tres personas...— no serían sino una sola.

Pero el ser no responde: es lo que llamamos mundo.

Pero lo verdadero no responde: es lo que llamamos pensamiento.

¿Y el bien? Todavía no responde, y es lo que llamamos esperanza.

CAPÍTULO 8

El ateísmo

La fe salva, por tanto miente.

NIETZSCHE

El ateísmo es un tema filosófico singular. Es una creencia, pero negativa. Un pensamiento, pero que sólo se alimenta de la ausencia de su objeto.

Esto es lo que indica suficientemente la etimología: esta pequeña *a*, que expresa negación, ante el inmenso *théos* (dios)... Ser ateo es ser *sin dios*, ya porque uno se contente con no creer en ninguno, ya porque afirme la inexistencia de todos. Así, en un mundo monoteísta como el nuestro, podemos distinguir dos formas de ateísmo: no creer en Dios (ateísmo negativo) o creer que Dios no existe (ateísmo positivo o militante). Ausencia de creencia o creencia en una ausencia. Ausencia de Dios o negación de Dios.

Pero no hemos de enfatizar excesivamente la diferencia entre estos dos ateísmos. Se trata más bien de dos corrientes de un mismo río; de dos polos, pero

de un mismo campo. Normalmente, todo no creyente puede situarse, dudar, fluctuar entre ambos... Pero no por ello es menos ateo. Se cree en Dios o no se cree en él: es ateo todo aquel que elige el segundo término de la alternativa.

¿Y el agnóstico? Es aquel que se niega a elegir, situándose así muy cerca de lo que he denominado ateísmo negativo, pero estando más abierto, y éste es su rasgo distintivo, a la posibilidad de Dios. Se trata de una especie de centrismo metafísico, o de un escepticismo religioso. El agnóstico no toma partido. No se pronuncia. No es ni creyente ni no creyente: deja abierto el problema. Para esto cuenta con excelentes razones. Dado que no se sabe si Dios existe (si se supiera, ya no se plantearía el problema), ¿por qué habría que pronunciarse sobre su existencia? ¿Por qué se habría de afirmar o negar lo que se ignora? También en este caso, la etimología es esclarecedora. *Agnôstos*, en griego, es lo desconocido o lo incognoscible. En materia de religión, el agnóstico es quien ignora si Dios existe o no, y quien se queda en esta ignorancia. ¿Cómo reprochárselo? La humildad parece estar de su lado. La lucidez, también. Así, en esta célebre frase de Protágoras: «Sobre los dioses, no puedo decir nada, ni que existen, ni que no existen. Demasiadas cosas impiden saberlo: en primer lugar, la oscuridad de la cuestión; en segundo lugar, la brevedad de la vida humana». Posición respetable, obviamente, y que incluso parece ser de sentido común. Esta posición remite al creyente y al ateo al exceso que comparten: el uno y el otro dicen más de lo que saben.

Pero esto, que constituye la fuerza del agnosticismo, es también su debilidad. Si ser agnóstico fuera simplemente no saber si Dios existe, todos nosotros deberíamos ser agnósticos —pues ninguno de nosotros disponemos de un saber sobre este punto—. En este sentido, el agnosticismo no sería tanto una posición filosófica cuanto un hecho, parte de la condición humana. Si te encuentras a alguien que te dice: «Sé que Dios no existe», no tienes delante de ti a un ateo, sino a un imbécil. Digamos que es un imbécil que toma su falta de fe por un saber. Asimismo, si te encuentras a alguien que te dice: «Sé que Dios existe», tienes delante de ti a un imbécil que tiene fe. La verdad, insisto, es que sobre este punto no disponemos de un saber. Creencia y no creencia carecen de demostración, y es esto lo que las define: cuando hay saber, ya no es posible creer o no creer. El agnosticismo pierde en comprensión, como dicen los lógicos, lo que gana en extensión. Pero si todos compartimos este rasgo, ¿para qué apelar a él?

El agnosticismo sólo se torna filosóficamente relevante cuando, también él, va más allá de la simple afirmación de su ignorancia: cuando afirma que esta afirmación basta o es mejor que las demás. Elige no elegir. Por contraposición, esto expresa bastante bien lo que es el ateísmo: una elección, que puede ser negativa (no creer en Dios) o positiva (creer que Dios no existe), pero que supone siempre un posicionamiento, un compromiso, una respuesta —mientras que el agnosticismo, ésta es su grandeza y su limitación, se queda en la pregunta y la deja abierta.

El agnóstico no toma partido. El ateo, sí: toma partido contra Dios, o más bien contra su existencia.

¿Por qué? Aquí no hay demostración, y en este sentido normalmente los ateos han sido más lúcidos que los creyentes. En la historia del ateísmo no hay ningún equivalente de las famosas y supuestas «pruebas de la existencia de Dios»... ¿Cómo demostrar lo que no existe? ¿Quién podría demostrar, por ejemplo, que Papá Noel no existe? ¿O que los fantasmas no existen? ¿Cómo demostrar, *a fortiori*, que Dios no existe? ¿Cómo podría nuestra razón demostrar que nada la trasciende? ¿Cómo podría refutar lo que, por definición, estaría fuera de su alcance? Esta imposibilidad, sin embargo, no nos condena a la ignorancia, ni justifica que renunciemos a pensar. No hay demostración, pero tenemos argumentos. Puesto que soy ateo, quisiera esbozar algunos.

El primero de ellos, muy simple, es puramente negativo: una fuerte razón para ser ateo es, sobre todo, la debilidad de los argumentos contrarios. Debilidad de las «pruebas», ciertamente, pero también de las experiencias. ¡Si Dios existiera, debería dejarse ver o sentir más! ¿Por qué habría de ocultarse hasta este punto? Los creyentes suelen responder que lo hace para preservar nuestra libertad: si Dios se mostrara en toda su gloria, ya no seríamos libres de creer en él o no...

Esta respuesta no me satisface. Primero porque, de ser así, nosotros seríamos más libres que Dios (¿cómo podría, el pobre, dudar de su propia existencia?) o que algunos de sus profetas (que supuestamen-

te lo conocieron en persona), algo difícilmente concebible filosófica y teológicamente.

En segundo lugar, porque siempre hay menos libertad en la ignorancia que en el saber. ¿Deberíamos renunciar a educar a nuestros hijos para respetar su libertad? Todo enseñante hace la apuesta contraria, y todos los padres, a saber: ¡los jóvenes serán tanto más libres cuantas más cosas sepan! La ignorancia nunca es libre; el conocimiento nunca es servil.

Finalmente, y sobre todo, porque el argumento me parece incompatible con la imagen, actualmente imperante, de un Dios Padre. Evidentemente, es deseable que yo respete la libertad de mis hijos. Pero su libertad consiste en amarme o no, en obedecerme o no, en respetarme o no, lo que implica... ¡que ellos sepan al menos que existo! ¿Qué clase de padre sería aquel que, para respetar la libertad de sus hijos, rechazara vivir con ellos, acompañarlos y hasta darse a conocer? ¿La Revelación? Pero ¿qué padre se contentaría, para educar a sus hijos, con una palabra dirigida a otros, muertos hace ya siglos, y que únicamente se la transmitirían unos textos ambiguos o dudosos? ¿Qué padre remitiría a sus hijos a la lectura de sus obras escogidas, o de las de sus discípulos —¿y cuáles: la Biblia, el Corán, las Upanishads?—, en vez de hablarles directamente y abrazarlos? ¡Extraño padre: extraño Dios! ¿Y hay padre más cruel que aquel que también se oculta cuando sus hijos sufren? ¿Qué clase de padre es el que se oculta ante Auschwitz o Ruanda, el que se oculta cuando sus hijos sufren o tienen miedo? El *Dios oculto* de Pascal o de Isaías sería un mal padre. ¿Cómo amarlo? ¿Cómo creer en él? El

ateísmo formula una hipótesis más verosímil. Si no podemos ver a Dios ni comprender que se oculte, es probablemente, o sencillamente, porque no existe...

El segundo argumento es igualmente negativo, pero menos empírico, si se puede decir así, que teórico. Para el pensamiento, la verdadera fuerza del concepto de Dios es la posibilidad de explicar, a través de él, el mundo, la vida, el pensamiento mismo... Pero ¿de qué vale esta explicación, si Dios, en caso de que exista, es inexplicable por definición? No niego que la religión sea una creencia posible. Y es obvio que es respetable. Pero yo pregunto por su contenido racional. ¿Qué es una religión, sino una doctrina que explica algo que no se comprende (la existencia del universo, de la vida, del pensamiento...) por medio de algo que todavía se comprende menos (Dios)? ¿Y qué validez puede tener, desde un punto de vista racional, esta explicación? Es «el asilo de la ignorancia», como decía Spinoza, y temo que esto también valga para su Dios. «Dios, sustancia constituida por una infinitud de atributos, de los que cada cual expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente.» Esto es lo que leemos en la *Ética*. Pero ¿qué sabemos nosotros de un Dios así y de esa infinitud de atributos infinitos? Nada, excepto aquello que se nos parece o nos atraviesa (la extensión, el pensamiento), y que no es Dios. Pero entonces, ¿por qué creer en él? Aquí es Freud quien tiene razón: «La ignorancia es la ignorancia; de ella no puede derivarse ningún derecho a creer algo». O más bien se tiene derecho a creer, pero esto no puede tomarse por un conocimiento. En honor del pirro-

nismo. La ignorancia no puede justificar ningún tipo de fe, ni la razón, tratándose de Dios, puede suprimir la ignorancia.

Pero entonces, explicar cualquier cosa por medio de Dios (¡y *a fortiori* pretender explicarlo todo!) no es explicar nada, sino sustituir una ignorancia por otra. ¿Para qué?

«Yo no soy ateo —me dice un amigo—, creo que hay misterio...» ¡Vaya cosa! ¿Acaso habría que negar el misterio para ser ateo? ¿Pretender saberlo todo, comprenderlo todo, explicarlo todo? Esto no sería ya ateísmo, sino cientificismo, ceguera, estupidez. Aunque pudiéramos explicar cada cosa del universo, y estamos lejos de poder hacerlo, quedaría por explicar el universo mismo, lo que es imposible. Después todavía quedaría juzgar, actuar, amar, vivir, algo para lo que ninguna ciencia puede bastar. Ser ateo no dispensa de ser inteligente y lúcido. Esto es lo que distingue al ateísmo del cientificismo, que sería un ateísmo estúpido. El cientificismo es una religión de la ciencia: no es la esencia del ateísmo, del materialismo o del racionalismo; es su fosilización dogmática y religiosa. Digamos que es la religión de los incrédulos: ¡ese librepensamiento es, casi siempre, lo contrario de un pensamiento libre!

Que las ciencias no lo explican todo, que la razón no lo explica todo es una evidencia. Existe lo desconocido, lo incomprensible, el misterio, y siempre existirán. Sin duda alguna, los cientificistas se equivocan cuando lo niegan. Pero ¿con qué derecho podrían los creyentes apropiarse este misterio, reservárselo, convertirlo en su especialidad? ¡El hecho de que haya

misterio no da la razón a la religión, ni se la quita a la razón! Se la quita al dogmatismo, a todo dogmatismo, sea religioso o racionalista. Por eso se la quita especialmente a las religiones, que no son sino dogmas. Un científico no precisa adorar la ciencia. Pero ¿qué clase de creyente sería aquel que no adorase a su Dios?

Ser ateo no es negar el misterio; es negarse a deshacerse de él o a eliminarlo demasiado fácilmente, mediante un acto de fe o de sumisión. No es explicarlo todo; es negarse a explicarlo todo mediante lo inexplicable.

Creer en Dios, inversamente, no es añadir más misterio al mundo; es añadir un nombre (aunque sea impronunciable) a este misterio, y reducirlo muy tranquilamente, muy pobremente, a una historia de poder o de familia, de alianza o de amor... Dios todopoderoso, Dios creador, Dios juez y misericordioso —*Padre Nuestro, que estás en los cielos...*—. Esto lo explica todo, pero mediante algo que no tiene explicación. Lo que equivale a no explicar nada; lo que equivale únicamente a desplazar el misterio —casi siempre del lado del antropomorfismo—. *Al comienzo, Dios creó el cielo y la tierra, después al hombre, a su imagen y semejanza...* Esto es explicar el universo, del que somos parte, mediante algo que se nos parece, o mediante alguien a quien nos parecemos. «Si Dios nos ha hecho a su imagen y semejanza, nosotros se la hemos devuelto», escribía Voltaire. ¿Hay algo más comprensible desde un punto de vista psicológico? ¿Hay algo más problemático desde un punto de vista filosófico? El universo es más misterioso que la Biblia o el Corán.

¿Cómo estos libros, que son parte de él, podrían explicarlo?

La más pequeña de las flores es ya un misterio insondable. Pero ¿por qué habríamos de querer que lo resuelva la fe?

Lo esencial nos es desconocido. Pero ¿por qué habríamos de querer que lo desconocido sea Dios?

Los tres argumentos restantes son más bien positivos. El primero es a la vez el más trivial y el más contundente: es el argumento del mal. Hay demasiados horrores en el mundo, demasiados sufrimientos, demasiadas injusticias, para que se pueda creer fácilmente que este mundo ha sido creado por un Dios absolutamente bondadoso y omnipotente.

La aporía es perfectamente conocida, desde Epicuro o Lactancio: o Dios quiere eliminar el mal y no puede hacerlo, pero entonces no es omnipotente; o ni puede ni quiere hacerlo, pero entonces no es absolutamente bueno... Ahora bien, si no es lo uno y lo otro (y, *a fortiori*, si no es ni lo uno ni lo otro: si no quiere ni puede suprimir el mal), ¿sigue siendo Dios? Éste es el problema de toda teodicea, tal como lo formula Leibniz: «Si Dios existe, ¿de dónde procede el mal? Si no existe, ¿de dónde procede el bien?». Pero la existencia del mal constituye una objeción más fuerte, contra la fe, que la existencia del bien contra el ateísmo. El mal es más indiscutible, más ilimitado, más irreductible. ¿Que un niño ríe? Apenas necesitamos a Dios para explicar este hecho. Pero ¿y cuando un niño muere, cuando sufre atrozmente? ¿Quién se atrevería a ensalzar la grandeza de Dios y las maravillas de

su creación ante este niño o ante su madre? ¿Y cuántos niños sufren atrozmente, en cada instante, en todo el mundo?

Los creyentes replicarán que el responsable de estos horrores es el hombre... Ciertamente. Pero él no es el causante de todos, ni de sí mismo. La libertad no lo explica todo. El pecado no lo explica todo. Recordemos la ingeniosa salida de Diderot: «El Dios de los cristianos es un padre a quien le importan mucho sus manzanas, y muy poco sus hijos». Lo mismo cabe decir contra el Dios de los judíos o de los musulmanes. Y contra todo Dios al que se le atribuyan amor y misericordia —¿y cómo sería, si no, Dios?—. ¿Por qué habría que consentirle lo que no se toleraría a ningún padre? Yo he estado varias horas en el servicio de pediatría de un gran hospital parisiense. Esto da una idea bastante elevada del hombre. Y bastante baja de Dios, si es que existe. «El sufrimiento de los niños —escribe con razón Marcel Conche— es un mal absoluto», un mal que basta para hacer imposible toda teodicea. ¡Cuántas atrocidades que no se explican ni se justifican por ninguna falta! ¡Cuántos sufrimientos antes del primer pecado! ¡Cuántos horrores, incluso, antes de la existencia de la humanidad! ¿Qué clase de Dios es el que abandona las gacelas a los tigres, y los niños al cáncer?

El segundo argumento es más subjetivo, y lo doy por tal. Yo no tengo una idea lo bastante elevada de la humanidad en general y de mí mismo en particular como para imaginar que un Dios haya podido crearnos. ¡Sería una causa demasiado grande para un efec-

to tan pequeño! Demasiada mediocridad por todas partes, demasiada bajeza, demasiada *miseria*, como dice Pascal, y muy poca grandeza.

Pero tampoco conviene exagerar. Toda misantropía es injusta: es hacer como si no hubiera héroes, como si no hubiera gente buena, y equivale a dar la razón, muy neciamente, a los malvados y a los ruines. Pero también los héroes tienen sus pequeñas miserias, que los hacen humanos, como la gente buena sus debilidades. Ni los unos ni los otros necesitan un Dios para existir o para ser concebibles. El coraje basta. La generosidad basta. La humanidad basta. ¿Y qué Dios, en cambio, puede justificar tanto odio, tanta violencia, tanta vileza, tanta estupidez? Dejemos de lado los monstruos y los canallas. Como vio Bergson, basta conocerse a sí mismo para compadecerse del hombre o despreciarlo antes que admirarlo. Demasiado egoísmo, vanidad, miedo. Muy poco coraje y generosidad. Demasiado amor propio, muy poco amor. ¡La humanidad es una creación tan ridícula! ¿Cómo un Dios habría podido querer *esto*?

En la religión, en toda religión, hay narcisismo (¡si Dios me ha creado, es porque yo valía la pena!), y ésta es una razón para ser ateo: creer en Dios sería pecar de orgullo.

El ateísmo, en cambio, es una forma de humildad. Es tomarse por un animal, lo que efectivamente somos, y asignarnos la tarea de *llegar a ser* humanos. Se responderá que es Dios quien nos ha confiado esta *tarea* para que continuemos, a nuestra medida, su creación... Quizá. Pero la tarea es demasiado onerosa y la medida demasiado estrecha para que esta respuesta

pueda satisfacerme. Teniendo en cuenta nuestra pequeñez, la naturaleza me parece una causa más plausible.

El tercer argumento positivo puede parecer más sorprendente. Si no creo en Dios, es también, y quizá sobre todo, porque preferiría que existiera. Es, si se quiere, la apuesta de Pascal, pero invertida. No se trata de pensar lo más ventajoso —el pensamiento no es ni un negocio ni una lotería—, sino lo más probable. Ahora bien, Dios es tanto menos *probable*, así me lo parece, cuanto más *deseable* es: corresponde tan perfectamente a nuestros más fuertes deseos, que es pertinente preguntarse si no lo habremos inventado nosotros para tal fin.

¿Qué deseamos por encima de todo? No morir, reencontrarnos con los seres queridos que hemos perdido, ser amados... ¿Y qué nos dice, por ejemplo, la religión cristiana? Que no moriremos, o que no lo haremos realmente, o que vamos a resucitar; que podremos, por lo tanto, reencontrarnos con los seres queridos que hemos perdido; que somos ya objeto de un amor infinito... ¿Qué más se puede pedir? Nada, ciertamente, ¡y esto es precisamente lo que hace improbable la religión! ¿En virtud de qué milagro lo real puede corresponder hasta ese punto a nuestros deseos, cuando no acostumbra a hacerlo? Esto no demuestra que Dios no exista —puesto que él sería, por definición, quien hace posible los milagros—, pero hace que nos preguntemos si Dios no es demasiado bueno para ser verdad, si creer en él no es confundir nuestros deseos con la realidad, si la religión no es sim-

plemente una *ilusión*, en el sentido que Freud da a este término: no necesariamente un error (podría ser, repitámoslo, que Dios exista), sino «una creencia derivada de deseos humanos». Esto, aunque no la refuta, la debilita. «Sería ciertamente muy hermoso —escribe Freud— que hubiera un Dios creador del mundo y una Providencia toda bondad, un orden moral del universo y una vida futura, pero resulta muy curioso que todo esto sea exactamente lo que podríamos desear para nosotros mismos.» Creer en Dios es creer en Papá Noel, pero elevado a la milésima potencia, o incluso infinita. Es darse un Padre de reserva, que nos consolaría del otro o de su pérdida, un Padre que sería la Ley verdadera, el Amor verdadero, el Poder verdadero, y que estaría dispuesto a amarnos tal como somos, a colmarnos, a salvarnos... Comprendo perfectamente que podamos desear algo así. Pero ¿por qué habría de creer en ello? «La fe salva —decía Nietzsche—, por tanto, miente.» Digamos que la fe nos solventa demasiadas cosas como para no ser sospechosa.

Supón que te diga: «Quiero comprar un piso de seis habitaciones en París, detrás del Palacio de Luxemburgo, con vistas al parque... No quisiera gastarme más de cien mil francos; ¡espero conseguirlo, creo que lo conseguiré!». Probablemente pensarás: «Se hace ilusiones; confunde su deseo con la realidad...». Y tendrás toda la razón (aunque esto, en rigor, no demuestra nada: ¿quién dice que no vaya a dar con un chiflado dispuesto a vender?). Y cuando se te dice que Dios existe, que vamos a resucitar, etc., ¿no te parece aún más increíble que un piso de seis habita-

ciones detrás del Palacio de Luxemburgo por menos de cien mil francos? O tienes una idea muy mala de Dios, o una idea muy elevada de la inmobiliaria.

La posición del ateo, en cambio, es más sólida, por cuanto que la mayoría de las veces preferiría equivocarse. Esto no demuestra que tenga razón, pero lo vuelve menos sospechoso de no pensar, como tantos otros, más que para consolarse o tranquilizarse...

Me detendré aquí. Sólo quería sugerir algunos argumentos posibles. Corresponde a cada cual evaluar su fuerza y sus límites. La existencia de Dios es una posibilidad que no puede excluirse racionalmente. Esto es lo que hace del ateísmo lo que es: no un saber sino una creencia, repitámoslo, no una certeza sino una apuesta.

Es, además, lo que debe conducirnos a todos a la tolerancia. Lo único que separa a los ateos y a los creyentes es aquello que ignoran. ¿Cómo podría esto contar más que aquello que conocen: cierta experiencia de la vida, del amor, de la humanidad sufriente y digna, pese a su miseria, de la humanidad sufriente y valerosa? Es lo que yo denomino fidelidad, que debe unir a aquellos a los que, de otro modo, su fe o su falta de fe podría enfrentar. Sería una locura matarnos los unos a los otros por aquello que ignoramos. Más vale que luchemos juntos por lo que conocemos o reconocemos: cierta idea del hombre y de la civilización, cierta forma de habitar el mundo y el misterio (¿por qué hay algo y no más bien nada?), cierta experiencia del amor y de la compasión, cierta exigencia del espíritu... Es lo que podemos denominar humanismo, que no es una reli-

gión sino una moral. Fidelidad al hombre, y a la humanidad del hombre.

Esto no sustituye a ningún Dios. No suprime ningún Dios. Pero, sin esta fidelidad, ninguna religión ni ningún ateísmo pueden ser humanamente aceptables.

CAPÍTULO 9

El arte

Lo que buscamos en el arte,
como en el pensamiento, es la verdad.

HEGEL

El arte es un hecho específico del hombre. Ni el nido del pájaro ni su canto son obras de arte, como tampoco lo son la colmena o el baile de la abeja. No es la belleza lo que marca la diferencia. ¿Qué pintor figurativo puede pretender que sus obras sean más bellas que las que nos ofrece la naturaleza, a las que imita sin poder igualarlas? ¿Qué pintor abstracto lo hace mejor que el cielo o el océano? ¿Y cuántos músicos nos deleitan menos, desgraciadamente, que cualquier ruiseñor?

La belleza es uno de los fines posibles del arte; pero no basta para definirlo. La naturaleza también es bella, e incluso más. Si sólo el hombre es artista, no lo es fundamentalmente en tanto que artesano (también un mono puede fabricar una herramienta), ni en tanto que esteta (¿quién sabe si, cuando el pavo real despliega las plumas de su cola, la hembra no experimen-

ta también una especie de placer estético?), ni siquiera en virtud de la unión, aunque no tuviera parangón, de estas dos facultades. Una obra de arte no es solamente el hermoso resultado de una actividad, ni todo resultado hermoso es una obra de arte. Es necesaria otra cosa, que la naturaleza no es capaz de producir sin el hombre, y que sin duda ningún animal puede percibir. ¿A qué me refiero? A la humanidad misma, en tanto que se interroga por el mundo y por sí misma, en tanto que busca una verdad o un sentido, en tanto que cuestiona o interpreta, en tanto que es espíritu, si queremos decirlo así, o en tanto que sólo puede representarse lo que le presenta la naturaleza proyectándose en ella, intentando «encontrarse» en ella, como dice Hegel, lo que supone siempre —puesto que la naturaleza ni pregunta ni responde— transformarla o recrearla. Esto puede hacerse sin el arte. Pero el arte lo hace mejor. Y es así porque, en el arte, el espíritu está menos distraído en sus fines habituales: la utilidad, el poder y la eficacia. Porque el artista, incluso cuando sólo pretende imitar el mundo, no puede tomar como modelo —puesto que el mundo no se imita a sí mismo— más que a sí mismo en el proceso de su imitación. Si bastase con mirar, la pintura sería más fácil. Pero ¿sería entonces arte? ¿Y cuál puede ser el modelo de la música sino la obra misma en el proceso de su génesis, sino la idea —pero sin conceptos, sin discurso— que el artista se hace de ella? Pensad en Rembrandt o en Mozart. Esta belleza no es de este mundo. Esta verdad no es de este mundo. O solamente lo es porque es, ante todo, de Mozart o de Rembrandt. «Los seres de la naturaleza se contentan con *ser* —es-

cribe Hegel—, son simples, son una sola vez; pero el hombre, en tanto que conciencia, se desdobla: es una vez, pero es *para sí mismo.*» Por eso el hombre necesita el arte: para «exteriorizar lo que es» y encontrar en lo que es «una especie de reflejo de sí mismo». Que nadie entre en el arte si le basta el mundo sin el hombre.

En el arte, la humanidad se contempla a sí misma en su contemplación, se interroga a sí misma interrogando, se reconoce conociendo. Esta reflexividad, pero encarnada, sensible, es el arte mismo. «Todas las artes —decía Alain— son como espejos en los que el hombre conoce y reconoce algo de sí mismo que antes ignoraba.» Sin duda. Pero no porque, en el arte, el hombre no se mire más que a sí mismo. Sino, más bien, porque no puede mirar nada —excepto perdiéndose completamente— sin reconocerse inmediatamente en su mirada. El mundo es el verdadero espejo en el que el hombre se busca. El arte no es sino el reflejo en el que se encuentra a sí mismo.

¿Hay que imitar, pues, la naturaleza? Ésta no es sino una posibilidad entre otras. La vieja problemática griega de la *mimêsis* (imitación), por clarificadora que pueda seguir siendo, es tan parcial como reductora: no puede ser válida ni para todas las artes ni para el arte en general. La imitación apenas tiene lugar en música o en arquitectura. Gran parte de la pintura y de la escultura contemporáneas se ha liberado de ella. ¿Y qué nos puede importar que un pintor, un novelista o un cineasta imiten la realidad, si no nos aportan nada nuevo, placentero o emocionante? Una obra de arte, decía Kant, no es la representación de

una cosa bella, sino «la representación bella de una cosa». Mirad *Los zapatos* de Van Gogh, *La raya* de Chardin o las «Pinturas negras» de Goya... Aquí no se trata de imitar lo bello, que no lo necesita, sino de celebrarlo cuando está presente, de crearlo o de descubrirlo cuando está ausente o pasa desapercibido. Esto es lo que nos recuerda la fotografía actual. Cualquier fotografía es una buena imitación. Pero ¿cuántas de ellas son arte? ¿Cuántas valen por sí mismas? La imitación suele ser un medio o una exigencia del arte. Pero solamente un medio, no un fin en sí mismo. Solamente una exigencia entre otras, a menudo estimulante, en efecto, a veces saludable, pero una exigencia que no es siempre necesaria y jamás suficiente. ¿Imitar lo bello? Es ésta una estética de tarjeta postal. El artista crea, no copia.

Kant nos acerca más al misterio. «Las bellas artes son las artes del genio», escribe. Pero, ¿qué es el genio? «Un talento o un don natural —responde Kant—, que da al arte sus reglas.» Poco importa que este poder creador sea innato, como pretende Kant, o adquirido —probablemente sea ambas cosas—. Lo importante, y lo que da la razón a Kant, es que el genio sólo da reglas produciendo «aquello de lo que no puede darse ninguna regla concreta». El genio es lo contrario de un «modo de empleo», y sin embargo da uno. Es irreductible a cualquier regla (esto es lo que distingue al arte de la técnica y al genio del mero *savoir-faire*), pero da reglas —aun cuando hayan de permanecer para siempre implícitas y misteriosas— al artista y a sus sucesores. El genio, en arte, es lo que no se aprende, pero enseña. Lo que no imita, pero se imita. Por eso, como

decía Malraux, «es en los museos donde se aprende a pintar»: porque es admirando e imitando a los maestros como se tiene la oportunidad, quizá, de convertirse en uno de ellos.

De ahí la paradoja del genio, que es a la vez original y ejemplar. Original, puesto que no se lo puede reducir a una regla, imitación o saber alguno. Pero también ejemplar, puesto que la originalidad no basta («también lo absurdo puede ser original», señala Kant: esto anuncia ya una parte del arte de nuestro siglo), puesto que el genio también ha de poder servir de modelo o de referencia, lo que supone, añade Kant, que sus obras, «sin ser ellas mismas fruto de la imitación, hayan de poder ser propuestas a la imitación de otro, sirviendo de criterio o de regla de juicio». En arte, como en todo, se puede hacer cualquier cosa. Pero no cualquier cosa es arte. Hay artistas mediocres, pero no son ellos los que importan. Solamente el genio introduce una ley: el arte sólo se reconoce verdaderamente en sus excepciones, que son su única regla.

Los grandes artistas son aquellos que combinan soledad y universalidad, subjetividad y objetividad, espontaneidad y disciplina, y quizá sea éste el verdadero milagro del arte, que lo distingue tanto de la técnica como de la ciencia. En todas las civilizaciones que han utilizado el arco, las flechas tienden a adaptarse a él, midiendo dos tercios de su longitud. Esta importante convergencia técnica, sin embargo, no dice nada de la humanidad, sino sólo de su inteligencia, y menos todavía de los individuos que la forman: solamente se debe al mundo y a sus leyes. Es *inven-*

ción, no *creación*, y poco importa el sujeto que la inventa. Nadie duda de que, sin los hermanos Lumière, habríamos tenido igualmente el cine. Pero sin Godard jamás habríamos tenido *Al final de la escapada* ni *Pierrot el Loco*. Sin Gutenberg tarde o temprano habríamos tenido la imprenta. Sin Villon, ni un solo verso de la «Balada de los ahorcados». Los inventores nos hacen ganar tiempo. Los artistas nos lo hacen perder, y lo salvan.

Lo mismo cabe decir de las ciencias. Supón que Newton o Einstein hubieran muerto al nacer. La historia de las ciencias, ciertamente, hubiera sido otra, pero más en lo que se refiere a su ritmo que en su mismo contenido, más en lo que se refiere a sus anécdotas que en su misma orientación. Ni la gravitación universal ni la equivalencia de masa y energía se hubieran perdido: alguien, más tarde, las hubiera descubierto, y por eso, en efecto, aquí también hablamos de *descubrimientos*, y no de *creaciones*. Pero si Shakespeare no hubiera existido, si Miguel Ángel o Cézanne no hubieran existido, jamás habríamos tenido ninguna de sus obras, ni nada que pudiera reemplazarlas. En tal caso, no sólo habrían cambiado el ritmo, los personajes o el transcurso anecdótico de la historia del arte, sino también su contenido más esencial e incluso, en parte, su misma orientación. Eliminemos de la historia de la música a Bach, Haydn y Beethoven: ¿quién puede saber qué hubiera sido de la música sin ellos? ¿Qué habría hecho Mozart sin Haydn, Schubert sin Beethoven, o todos ellos sin Bach? Son los genios quienes hacen avanzar al arte, quienes lo constituyen, y son tan insustituibles *post facto* como imprevisibles de antemano.

Señalemos de pasada que cabría decir lo mismo de la filosofía. Sin Platón, sin Descartes, sin Kant, sin Nietzsche, la filosofía habría sido —y seguiría siéndolo— esencialmente distinta de lo que actualmente es. Esto bastaría para probar que no es una ciencia. Pero ¿es acaso un arte? Estamos ante una cuestión de definición. No obstante, lo es en la medida en que no existiría, o sería completamente distinta, sin cierto número de genios singulares, es decir, al igual que en el arte, originales y ejemplares: son ellos quienes nos sirven de criterio o de regla, como diría Kant, para juzgar acerca de lo que una obra filosófica puede o debe ofrecernos. Es el arte de la razón, si queremos decirlo así, para el que la verdad posible sería una belleza suficiente.

Pero volvamos a las artes propiamente dichas. Tradicionalmente se enumeran seis, cuyo nombre ha podido variar (hoy decimos: la pintura, la escultura, la arquitectura, la música, la danza, la literatura), y a las que desde hace tiempo se añade un «séptimo arte», el cine, o un octavo, el cómic. ¿Qué tienen todas ellas en común? Fundamentalmente esta subjetividad que acabo de mencionar, mediante la cual los genios pueden alcanzar lo universal. Se trata de expresar «lo irreemplazable de nuestras vidas», como dice Luc Ferry, y todas estas artes contribuyen a ello. Pero también comparten la agradable emoción que nos procuran, independientemente de cualquier expectativa de posesión o de utilidad. ¿Quién necesita poseer un Vermeer para gozar de él, para emocionarse ante él? Este placer desinteresado es lo que podemos llamar, con una palabra forzosamente vaga, la

belleza. Ésta no es lo propio del arte. Pero ¿qué valdría el arte sin ella?

Es bello, explica Kant, lo que se reconoce sin concepto como objeto de una satisfacción desinteresada, universal y necesaria (nos parece que, de derecho, todos deberían encontrar bello lo que nosotros juzgamos, de hecho, como tal), lo que expresa cierta forma de finalidad, sin representar por ello ningún fin (percibimos una finalidad en la flor o en la obra de arte, que sin embargo nos parecen bellas porque no suponen ningún fin exterior a ellas mismas). De esta definición, yo, que no soy kantiano, retengo fundamentalmente que no hay belleza sin placer, y ésta es para mí una finalidad suficiente. Es el espíritu de Poussin: «La finalidad del arte —decía— es el deleite». Es el espíritu de Molière: «La única regla es el placer». Es el espíritu sin más, que se alegra de lo que ama.

¿De lo que ama, o de lo que conoce? De lo uno y de lo otro, y es esto lo que torna al arte más valioso. El arte nos ayuda a amar la verdad, resaltando —incluso cuando el objeto evocado es feo o banal— su belleza. Dos manzanas, una cebolla, un par de zapatos viejos... O bien unas notas, unas palabras... Y es como si, de repente, lo absoluto estuviera ahí, en la pared o en el silencio, radiante en su esplendor, en su eternidad, en su verdad por fin y para siempre revelada... «La verdadera vida —escribía Proust—, la vida por fin descubierta y esclarecida, y por lo tanto la única vida realmente vivida, es la literatura.» Esto no significa que los libros valgan más que la vida, ni que los escritores vivan más que los demás. Significa, por el contrario,

que la literatura, como todo arte, nos ayuda a percibir y a vivir esta vida verdadera, que se encuentra «en cada instante en todos nosotros y en el artista», como sigue diciendo Proust, pero que la mayoría de nosotros no vemos, por falta de atención, o de talento, y que el artista, en su singularidad, nos revela. La belleza no basta. La verdad no basta. Y todavía menos la fealdad o, pese a Nietzsche, la ilusión. Necesitamos la belleza, necesitamos la verdad, pero aún más nuestro encuentro con ella, nuestra fusión con ella, la unidad, y por eso necesitamos a los artistas: no para embellecer la verdad, lo que no sería más que artificio o decoración, sino para poner de manifiesto o revelar su belleza intrínseca, para aprender a verla, a gozarla y a alegrarnos de ella —a amarla—. No se trata de embellecer, ni de engañar. Se trata de amar sin mentir —pensad en Mozart, en Vermeer—, y en esto consiste el verdadero arte.

«El arte hace brotar la verdad —escribe Heidegger—. De un golpe, el arte hace surgir en la obra, en tanto que salvaguarda instauradora, la verdad del ente.» Esta verdad no es la de las ciencias, hecha siempre de conceptos, de teorías, de abstracciones. La verdad del arte es siempre concreta, siempre práctica, siempre silenciosa a su manera (incluso cuando se expresa por medio de palabras o sonidos): es la verdad del ser, en la medida en que somos capaces de recibirla, es «la manifestación del ser del ente como tal», escribe Heidegger, y esto constituye una especie de figura humana, necesariamente humana, del absoluto del que formamos parte o que somos. ¡Tanto peor para los estetas! ¡Tanto peor para los virtuosos,

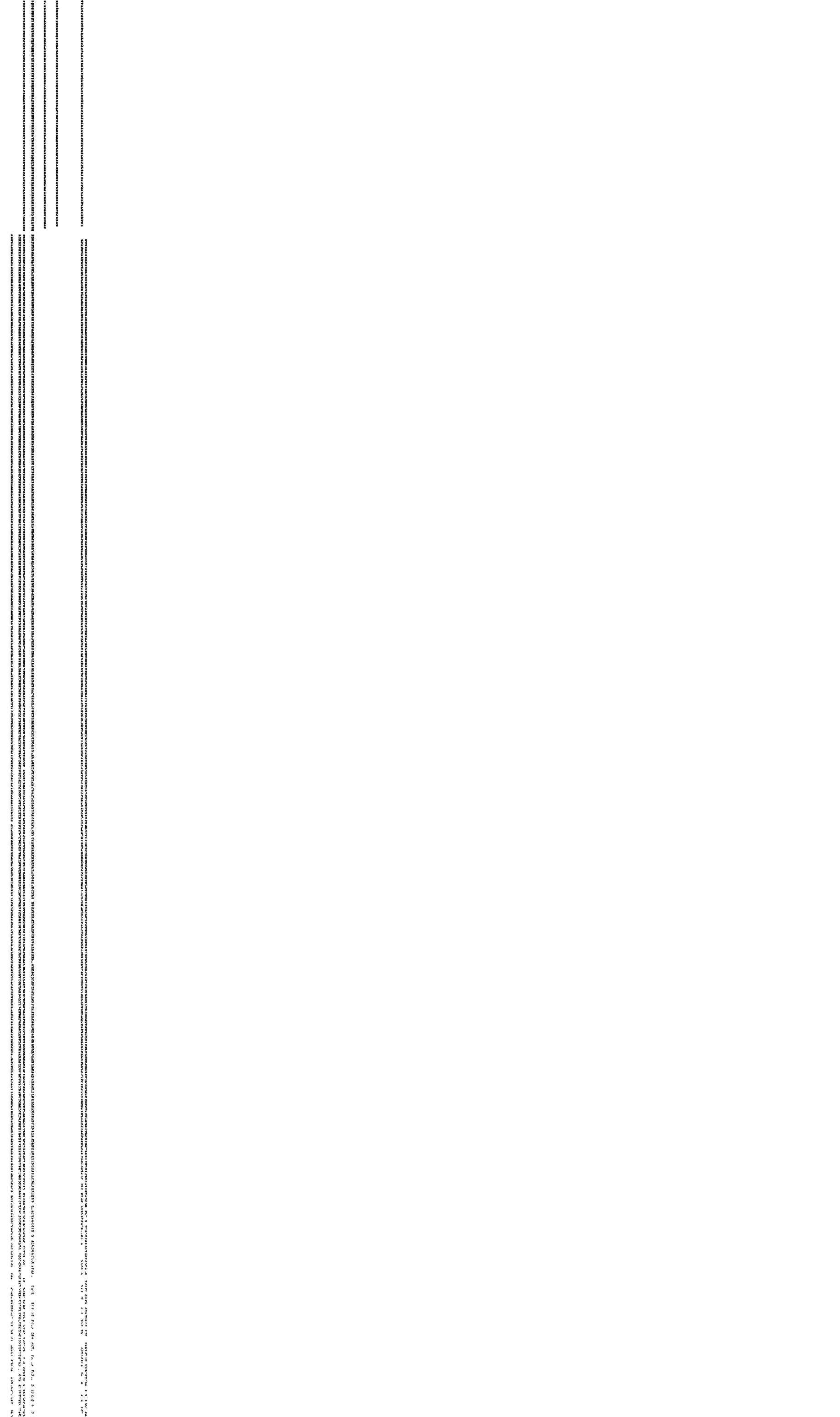
si no son más que eso! La belleza no lo es todo. La técnica no lo es todo. Antes que producción o habilidad, el arte es fundamentalmente revelación, instauración o establecimiento de una verdad. Pero ¿qué verdad, para el hombre, sin lenguaje? ¿Qué silencio, incluso, sin lenguaje? Es aquí donde topamos con la poesía, que es la esencia artística de todo arte, y su cima: porque «la esencia del arte es el poema», como vuelve a decir Heidegger, y porque «la esencia del poema es la instauración de la verdad».

Si «el hombre habita el mundo como poeta», es gracias a estos creadores (en griego diríamos: estos *poiètai*) que nos han enseñado a verlo, a conocerlo, a celebrarlo —así como a enfrentarnos a él y a transformarlo—, a gozar de él, incluso cuando es desagradable, a regocijarnos o a soportarlo, incluso cuando es triste o cruel, en una palabra: a amarlo o a perdonarlo, pues hay que llegar a hacerlo, ya que es ésta la única sabiduría del hombre y de la obra de arte. Éste es el punto en el que la estética roza la ética. «Ciertamente, es interesante la concepción según la cual lo bello sería el fin del arte —escribe Wittgenstein—, y lo bello es justamente lo que hace feliz.» Pero no toda belleza, ni para cualquier tipo de felicidad. La verdad también cuenta, y más: en arte sólo vale la belleza que no miente.

Anteriormente preguntaba qué sería de la música sin Bach o Beethoven, qué sería de las artes plásticas sin Miguel Ángel o Rembrandt, qué sería de la literatura sin Shakespeare o Víctor Hugo... Pero ¿quién no ve que, sin estos artistas incomparables —todos ellos uni-

versales, singulares—, es la humanidad misma la que no sería lo que es?

¿Porque sería menos bella, menos culta, menos feliz? No solamente por esto, ni fundamentalmente, sino porque sería menos verdadera y menos humana. El arte es un hecho específico del hombre. El hombre es un hecho específico del arte.



CAPÍTULO 10

El tiempo

Sólo existe el presente.

CRISIPO

¿Qué es el tiempo? «Si nadie me lo pregunta, lo sé —confesaba san Agustín—; pero si me lo preguntan y quiero explicarlo, ya no lo sé.» El tiempo es una evidencia y un misterio: todos lo experimentamos; nadie puede captarlo. Y es que no cesa de fluir. Si se detuviera por un instante, todo se detendría, y ya no habría tiempo. Pero ya no habría nada. Ni movimiento (pues se necesita tiempo para moverse), ni reposo (pues se necesita tiempo para permanecer inmóvil). Sin el tiempo, ya no habría presente, ni por lo tanto ningún «hay»: ¿cómo podría haber algo? El tiempo, muestra Kant, es la condición *a priori* de todos los fenómenos. Lo que equivale a decir que, para nosotros, es la condición de todo.

Por otra parte, ¿cómo podría detenerse, si todo detenerse lo presupone? «¡Oh, Tiempo! ¡Detén tu vuelo!» Es el voto del poeta —comenta Alain—, pero

un voto «que se suprime a sí mismo, víctima de la contradicción cuando preguntamos: ¿durante cuánto tiempo detendrá el Tiempo su vuelo?». Pues, en efecto, una de dos: o el tiempo no se detiene más que *cierto tiempo*, y entonces no se ha detenido; o se detiene definitivamente, y entonces las nociones mismas de detención o de fin carecen ya de sentido. No hay detención más que en relación con un antes; no hay nada definitivo más que en relación con un después. Ahora bien, el *antes* y el *después* presuponen el tiempo: la idea de una detención del tiempo, sea provisional o definitiva, sólo es concebible en el tiempo.

Esto es así porque, para nosotros, el tiempo es el horizonte del ser, de todo ser. ¿Y la eternidad? Si ésta fuera lo contrario del tiempo, no podríamos saber, pensar ni experimentar nada. Diderot, paseándose entre unas ruinas, se dice a sí mismo: «Todo se aniquila, todo perece, todo pasa. Sólo permanece el mundo. Sólo dura el tiempo». Y es que, sin él, nada podría permanecer, pasar, durar, ni siquiera aniquilarse. Ser es ser en el tiempo, pues es continuar o cesar. Pero ¿qué es entonces el tiempo, que sólo pasa porque dura, que sólo dura porque pasa, que sólo se nos da, finalmente, huyendo, escapándosenos?

Es necesario que el tiempo sea, pues sin él nada podría ser. Pero ¿qué es el tiempo?

Lo que denominamos el tiempo, es fundamentalmente la sucesión del pasado, del presente y del futuro. Pero el pasado no es, pues ya no es. Ni el futuro, pues todavía no es. En cuanto al presente, sólo parece ser tiempo —y no eternidad— en tanto que, instante a ins-

tante, no deja de abolirse. Sólo es cesando de ser, escribe san Agustín, y esto es lo que llamamos presente: la desaparición del futuro en el pasado, de aquello que todavía no es en aquello que ya no es. ¿Qué hay entre ambos? El hecho de *pasar* del uno al otro, pero inaprensible, inconsistente, sin duración —pues, para el espíritu, toda duración se compone de pasado y de futuro, que no son—. Una aniquilación (el presente) entre dos nadas (el futuro, el pasado). Una huida entre dos ausencias. Un relámpago entre dos noches. ¿Cómo podría algo así constituir un mundo? ¿Cómo podría constituir una duración?

Consideremos el momento presente. Tú estás leyendo este breve texto sobre el tiempo... Lo que estabas haciendo antes pertenece al pasado y no es nada, o casi nada; digamos que ya no es: sólo existe en la medida en que alguien, en el presente, lo recuerda. Pero este recuerdo no es el pasado, ni puede serlo: no es más que su huella o su evocación actuales, que son parte del presente. Si tu recuerdo fuera pasado, ya no te acordarías: ya no sería un recuerdo, sino un olvido. Para nosotros, el pasado sólo existe en presente, o en el presente: sólo existe, ésta es la paradoja de la memoria, en la medida en que *no es* pasado.

Entonces ¿un pasado del que nadie se acordara ya no sería nada, absolutamente nada? No es tan simple. Pues aunque algo ya no sea, sigue siendo verdad —eternamente verdad— que fue. Ya nadie recuerda el nombre y el rostro de aquella niña que, en Auschwitz, lloraba porque tenía frío, porque tenía hambre, porque tenía miedo, aquella niña que, probablemente unos días después, digamos en diciembre de 1942, fue vícti-

ma de las cámaras de gas: ¡hace ya tanto tiempo!; todos los que la conocieron han muerto; ¿cómo podrían recordarse sus lágrimas? Bien. Pero esto, que sucedió, sigue siendo verdad, y seguirá siéndolo indefinidamente, aunque hoy, o mañana, ya nadie lo recuerde. Cada una de sus lágrimas es una verdad eterna, como diría Spinoza; de lo contrario, no habría verdad. ¿Significa esto que, pese a todo, el pasado existe? No, pues esta verdad es presente, siempre presente: para el pensamiento, la eternidad no es más que este ser siempre-presente de la verdad. No es el pasado que permanece; es la verdad que no pasa.

Acabas de leer las líneas que preceden. Esto no ha sido más que un breve momento de tu presente, que pronto habrás olvidado. ¿Seguirá siendo verdad que las has leído? Sin duda; pero también que las habrás olvidado... Por lo demás, aunque recuerdes estos minutos toda tu vida, ya los has dejado atrás, definitivamente. Podrás volver a leer estas páginas mañana o dentro de diez años, pero nunca recuperarás ese momento que ya no es, el momento de la primera lectura, el de antes. Y es que el tiempo no habrá dejado de fluir, de pasar, de cambiar, y éste es el verdadero misterio: el presente cesa de ser siempre (en el pasado) sin desaparecer jamás (pues continúa). Este misterio es el tiempo, que el pasado no puede ni contener ni disipar. ¿Cómo podría el pasado ser tiempo, si ya no es? ¿Cómo podría el tiempo ser pasado, si sigue siendo?

¿El futuro? Para ti, el futuro más próximo, el más probable, es, por ejemplo, leer las líneas que siguen... Pero esto no es cierto, todavía no es: un amigo puede importunarte, puedes cansarte, pensar en otra cosa,

extraviar este librito, morir, tal vez, dentro de un instante... Si el porvenir existiera, no estaría por venir: sería presente. El futuro sólo es lo que es, ésta es la paradoja de la espera, porque no es. El futuro no es real; es posible, virtual, imaginario. ¿Leerás este capítulo hasta el final? No lo sabrás hasta que lo hayas terminado: esto ya no será futuro, sino pasado. ¿Y hasta entonces? Lo único que puedes hacer es seguir o parar: esto no es futuro, sino presente. ¿Y la esperanza? ¿La espera? ¿La imaginación? ¿La resolución? Éstas no existen más que en presente: o son actuales o no son nada. ¿Y mañana? ¿El año próximo? ¿Dentro de diez años? Esto sólo está por venir porque no es; sólo es posible porque no es real. Podrás saltarte algunas páginas, correr hacia el final del libro, ir cada vez más deprisa, tomar trenes, aviones, cohetes... Jamás saldrás del presente, ni de la realidad, ni del tiempo. Hay que esperar o actuar, y nadie puede hacer lo uno o lo otro sino aquí y ahora. ¿Cómo podría el tiempo estar por venir, si ya está siempre ahí, si nos precede, nos acompaña, nos contiene?

El tiempo pasa, pero no es pasado. Viene, pero no está por venir. Sólo pasa, viene y llega el presente.

Pero este presente sólo llega, como presente, en el instante mismo en que cesa: intenta atraparlo, ya habrá pasado. Si el presente fuera siempre presente, señala san Agustín, si no se convirtiera en pasado, «no sería tiempo, sería la eternidad». Pero entonces, sigue diciendo el autor de las *Confesiones*, «si el presente, para ser tiempo, ha de convertirse en pasado, ¿cómo podemos decir que es si sólo puede ser cesando de ser?».

La conclusión toma forma de paradoja: «Lo que nos permite afirmar que el tiempo es es que tiende a cesar de ser».

La dificultad probablemente sea menor de lo que parece.

En primer lugar, porque la objeción de san Agustín (si el presente no cesara de ser presente, no sería tiempo, sería la eternidad) presupone que el tiempo y la eternidad son incompatibles, lo que ni se ha demostrado ni es algo obvio.

En segundo lugar, porque nada prueba que el presente se convierta en pasado, ni siquiera que algo así sea concebible. ¿Dónde podría tener lugar esa transformación, si el pasado no es? ¿Y cómo, si toda transformación sólo puede tener lugar en el presente?

Finalmente, y sobre todo, el análisis de san Agustín, hasta ahora ejemplar, en este punto parece alejarse de nuestra experiencia. ¿Quién ha visto alguna vez cesar al presente? ¿Que cambia? ¡Naturalmente! Pero sólo puede hacerlo si sigue siendo. ¿Que lo que era presente ya no lo es? ¡Ciertamente! Pero el presente sigue siendo presente. ¿Has experimentado alguna vez otra cosa? ¿Has vivido alguna vez, desde que naciste, un segundo del pasado?, ¿y una milésima de segundo de futuro? ¿Has vivido un solo instante que no sea presente, un solo día que no sea un *hoy*? ¿Y qué sentido tiene decir que el presente «cesa de ser», si la condición para que algo deje de ser es que el presente no cese de ser? Yo, en cualquier caso, estoy completamente seguro de no haber visto nunca desaparecer al presente, siempre lo he visto continuar, durar, persistir. Pensándolo bien, el presente es lo único que jamás

me ha faltado. Me ha faltado dinero, muy a menudo, a veces me ha faltado amor, salud, valor... Pero presente, no. ¿Me ha faltado tiempo? Como a todos. Pero el tiempo que me faltaba era casi siempre el futuro (es lo que llamamos urgencia: cuando uno ya no tiene tiempo *delante de sí*), algunas veces el pasado (es lo que llamamos nostalgia: la falta de lo que se ha dejado atrás), jamás el presente: ¡éste siempre estaba ahí, sólo él y entero!

Por lo demás, ¿cómo podríamos carecer de lo que constituye la condición de toda carencia? ¿Cómo podríamos ver *cesar de ser* a aquello que es la condición de toda visión, de toda cesación y de todo ser?

El presente no cesa jamás, ni comienza. Ni viene del futuro, ni termina aboliéndose en el pasado: permanece y cambia, dura y se transforma —y sólo puede cambiar o transformarse porque dura y permanece—. «La duración —decía Spinoza— es una continuación indefinida de la existencia.» Es el tiempo mismo: la presencia continuada, y siempre cambiante, del ser. Así pues, hemos de invertir la fórmula de san Agustín. «Lo que nos permite afirmar que el tiempo es —escribía— es que tiende a cesar de ser.» Es precisamente lo contrario lo que me parece verdad: lo único que nos permite afirmar que el tiempo es, es que no cesa de ser.

Se me responderá que entonces el tiempo y la eternidad son la misma cosa. ¿Por qué no? Pero sobre esto hablaremos al final.

El pasado ya no es, el futuro todavía no es: sólo es el presente, el único tiempo real. No obstante, no es así como lo vivimos. Muy al contrario, sólo tomamos con-

ciencia del tiempo porque recordamos el pasado, porque anticipamos el futuro, porque aprehendemos, a través del espíritu o de nuestros relojes, lo que los separa... ¿A través de nuestros relojes? Pero esas agujas que se mueven no son más que un fragmento de presente: esto no es tiempo, decía Bergson, es espacio. Solamente el espíritu, que recuerda su estado pasado, que anticipa su estado futuro, puede leer en los relojes una duración. Suprime el espíritu y sólo quedará un presente sin pasado ni futuro: sólo quedará la posición actual de las agujas, sólo quedará el espacio. Pero el espíritu está ahí, pues la memoria está ahí —pues el cuerpo está ahí, recordando el pasado, el presente, e incluso (piensa en nuestras citas, en nuestros proyectos, en nuestras promesas...) el futuro—. Esto ya no es espacio; es duración. Ya no es movimiento; es conciencia. Ya no es instante; es intervalo. Por eso podemos medir el tiempo (¡intenta medir el presente!); por eso, para nosotros, el tiempo se opone a la eternidad (que sería puro presente, sin pasado ni futuro); en una palabra: por eso somos en el tiempo (y no solamente en el presente) —a menos que el tiempo, tal vez, sea en nosotros...

¿Por qué esta duda? Porque este tiempo, que medimos o imaginamos, se compone fundamentalmente de pasado y de futuro, que solamente existen para el espíritu: ¿cómo saber si esto no ocurre también en el caso del tiempo mismo? Esta cuestión, la de la objetividad o subjetividad del tiempo, es filosóficamente relevante. ¿Es el tiempo parte del mundo, de la naturaleza, de la realidad en sí? ¿O bien existe solamente para nosotros, para nuestra conciencia, subjetivamente? Podemos

decir que, en rigor, estas dos tesis no se excluyen entre sí. Es posible que ambas sean verdaderas, cada cual desde un punto de vista distinto, o, dicho de otro modo, que haya dos tiempos diferentes, o dos formas diferentes de concebir el tiempo: por una parte el tiempo objetivo, el tiempo del mundo o de la naturaleza, que no es sino un perpetuo *ahora*, como decía Hegel, y como tal siempre indivisible (¡intenta dividir el presente!); y por otra parte el tiempo de la conciencia o del alma, que no es más que la suma —en y para el espíritu— de un pasado y un futuro. Podemos llamar al primero la *duración*, al segundo el *tiempo*. Pero siempre que no olvidemos que, en verdad, son una misma cosa, considerada desde dos puntos de vista distintos: que el tiempo no es sino la medida humana de la duración. «Para determinar la duración —escribe Spinoza—, la comparamos con la duración de las cosas dotadas de un movimiento invariable y determinado, y esta comparación se llama el tiempo.» Pero ninguna comparación es una realidad. Esto prohíbe confundir la duración y el tiempo, pero también distinguirlos absolutamente, como si ambos existieran de la misma forma. No es éste el caso. La duración es parte de lo real, o más bien es lo real mismo: es la continuación indefinida de su existencia. El tiempo, en cambio, no es sino un ser de razón: es nuestra forma de concebir o medir la indivisible e inconmensurable duración de todo.

La duración es del orden del ser; el tiempo, en este sentido, del orden del sujeto. Este último tiempo, el tiempo vivido, el tiempo subjetivo (el único que permite *medir* el tiempo objetivo: sólo hay reloj para

una conciencia), es lo que los filósofos del siglo XX gustan de llamar la *temporalidad*. Se trata de una dimensión de la conciencia, antes que del mundo. De una distensión del alma, como decía también san Agustín, antes que del ser. Es una forma *a priori* de la sensibilidad, como diría Kant, antes que una realidad objetiva o en sí. Una cualidad del sujeto, antes que del objeto. Pero el hecho de que sólo podamos experimentar el tiempo a través de la subjetividad, tal como hemos de conceder a Kant o a Husserl, no demuestra que se reduzca a ella, y yo diría, incluso, que no es probable que así sea. Pues si el tiempo solamente existiera para nosotros, ¿cómo habríamos podido aparecer en el tiempo? ¿Qué realidad podríamos dar a los miles de millones de años que sólo se presentan a la conciencia (gracias a nuestros físicos, geólogos y paleontólogos) *retrospectivamente*, como el tiempo que nos precede, como el tiempo anterior a la conciencia, que debió precederla en la medida en que, sin él, ésta no hubiera podido emerger? Si el tiempo sólo existiera para nosotros, ¿cómo habría podido transcurrir desde el *Big Bang* hasta la aparición de la vida? Y si no transcurría, ¿cómo habría podido la naturaleza evolucionar, transformarse, crear? Si el tiempo fuera únicamente subjetivo, ¿cómo hubiera podido aparecer la subjetividad en el tiempo?

Consideremos un lapso de tiempo cualquiera, por ejemplo este día que vivimos. Una parte de él ha pasado, otra está por venir... En cuanto al presente que las separa, no es sino un instante sin duración (si durase, se compondría de pasado y de futuro), que no es tiempo. Si experimentamos esto como tiempo, es porque

nuestra conciencia retiene lo que ya no es y anticipa lo que todavía no es, en una palabra: hace existir en un mismo presente —el presente vivido— lo que en realidad no puede coexistir. Por eso, como ha visto perfectamente Marcel Conche, si la temporalidad nos permite aprehender el tiempo, es sólo porque es fundamentalmente su negación: el hombre resiste al tiempo (puesto que recuerda, puesto que anticipa); a través de esta resistencia toma conciencia de él. El espíritu niega constantemente, y el mismo espíritu es memoria, imaginación, obstinación, voluntad... Pero sólo se puede oponer resistencia al tiempo en el tiempo. Pero la memoria, la imaginación, la obstinación o la voluntad sólo existen en el presente. Pero el espíritu sólo existe en el mundo o en el cuerpo, y a esto lo llamamos existir. ¿Cómo podríamos vencer al tiempo, si sólo podemos combatirlo perteneciendo a él?

El tiempo es siempre el más fuerte: porque siempre está ahí, porque siempre hay tiempo, porque el presente es el único «hay» del ser, en el que todo pasa sin pasar él mismo. Por eso envejecemos, y por eso morimos. Ronsard, en dos versos, ha dicho lo esencial:

> El tiempo se va, el tiempo se va, mi Señora...
> ¡Ay! ¡No el tiempo, nosotros!

Razón de más para aprovechar la juventud y la vida. Pero ¿cómo?

¿Viviendo en el presente? Así ha de ser, pues es lo único que tenemos. ¿Viviendo en el instante? ¡No! Eso

sería renunciar a la memoria, a la imaginación, a la voluntad —al espíritu y a uno mismo—. ¿Cómo podríamos pensar sin recordar las propias ideas? ¿Cómo amar sin recordar a quienes se ama? ¿Cómo actuar sin recordar los propios deseos, los proyectos, los sueños? Si estudias o cotizas con vistas a tu jubilación, es para preparar tu futuro, y haces muy bien. ¡Pero estudias o cotizas en el presente, no en el futuro! Si mantienes tus promesas, es porque las recuerdas, y así debe ser. ¡Pero las mantienes en el presente, no en el futuro! Vivir en el presente no es amputarse la memoria o la voluntad, pues éstas forman parte de él. No es vivir en el instante, pues es durar, es persistir, es crecer o envejecer. Ningún instante es morada para el hombre, solamente lo es el presente, que dura y cambia, sólo lo es el espíritu, que imagina y recuerda. Es posible que este mismo espíritu sólo exista en el presente —en el cerebro—. Somos parte del mundo, es lo que denominamos cuerpo, somos *en el* mundo, es lo que denominamos espíritu, y ambos, a mi entender, no son sino una y la misma cosa. Pero el mundo es sin espíritu. Pero el espíritu no es el mundo. Por eso nos amenaza constantemente el olvido, y la muerte, y el cansancio, y la estupidez, y la nada. Existir es resistir; pensar es crear; vivir es actuar.

Todo esto sólo es posible en el presente —pues no hay otra cosa—, al que no sucede sino otro presente. ¿Quién podría vivir en el pasado o en el futuro? Sería necesario no ser ya, o no ser todavía. Vivir en el presente, como decían los estoicos, como dicen todos los sabios, no es un sueño, no es un ideal, no es una utopía: es la verdad más simple y difícil de vivir. ¿La eter-

nidad? Si es un «perpetuo hoy», como pretendía san Agustín, es vano esperarla mañana. Si es «un eterno presente», como él mismo decía, es el presente mismo: la eternidad no es lo contrario del tiempo sino su verdad, que es ser siempre presente, en efecto, siempre actual, siempre en acto. «Sentimos y experimentamos que somos eternos», leemos en la *Ética* de Spinoza. Esto no significa que no muramos, ni que no seamos en el tiempo. Significa que la muerte no nos arrebatará nada (pues sólo se apoderará del futuro, que no es), que el tiempo no nos arrebatará nada (puesto que el presente lo es todo), que es absurdo, en fin, esperar la eternidad —pues ya estamos en ella—. «Si entendemos por eternidad —decía por su parte Wittgenstein— no una duración infinita sino la intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente.» Todos nosotros vivimos, pues, eternamente: ya estamos salvados. ¿Porque somos intemporales? Yo no utilizaría esta palabra. Sino, más bien, porque la eternidad, en su verdad, no es otra cosa que el ser siempre-presente de lo real y de lo verdadero. ¿Quién ha vivido alguna vez un solo *ayer* o un solo *mañana*? Solamente vivimos sucesivos *hoy*, y a esto llamamos vivir.

La Relatividad no cambia las cosas. Que el tiempo depende de la velocidad y de la materia, como sabemos desde Einstein, esto no puede hacer que sea lo que ya no es, ni lo que todavía no es. «Lo que la teoría de Einstein califica de relatividad —señala Bachelard— es el *lapso* de tiempo, la longitud del tiempo.» No es el presente mismo. Así lo confirma el famoso ejemplo de los «gemelos de Langevin». Se trata de

una hipótesis, pero que ha sido confirmada por los cálculos y la experimentación (a nivel de partículas elementales). Si uno de los hermanos gemelos se queda en la Tierra y el otro hace un viaje intersideral a una velocidad próxima a la de la luz, cuando éste regrese, ya no tendrán los dos la misma edad: el astronauta sólo habrá envejecido unos meses, el que se quedó en la Tierra, varios años... De esto se concluye, y con razón, que el tiempo varía en función de la velocidad, que no hay un tiempo universal y absoluto, como creía Newton, sino tiempos relativos o elásticos, capaces, en función de la velocidad, de dilatarse más o menos... De acuerdo. Pero esto no puede hacer ser al pasado ni al futuro. Ninguno de estos dos gemelos habrá abandonado el presente ni un solo instante. Por esta razón, como sigue diciendo Bachelard, «en la teoría de Einstein, el instante, perfectamente definido, sigue siendo un absoluto». Es un punto del espacio-tiempo: «*hic et nunc*; no aquí y mañana, no allí y hoy», sino *aquí y ahora*. Es el presente mismo, o más bien *los* presentes. Todos ellos son diferentes, cambiantes, pero también actuales. Es lo que llamamos el universo, que no está más en el tiempo que en el espacio: porque es el espacio-tiempo y su única realidad.

¿Cómo podríamos salir del presente, si éste lo es todo? ¿Por qué íbamos a querer hacerlo, si el mismo espíritu es parte suya? Considera este capítulo que ahora concluye: lo has dejado atrás en su práctica totalidad, cual un pasado que empieza a esfumarse. Pero lo has leído y lo leerás siempre en el presente, al igual que yo lo

he escrito en el presente. Lo mismo cabe decir de tu vida, y esto es mucho más importante. Tu vida no está encerrada en el futuro, en forma de un destino o de una fiera amenazantes. Ni oculta en el cielo, en forma de paraíso o de promesa. Ni encerrada en tu pasado, como en una cueva o en una prisión. Tu vida está aquí y ahora: es lo que vives y haces. En el corazón del ser. En el corazón del presente. En el corazón de todo —en la gran corriente de la realidad y del vivir—. Nada está escrito. Nada prometido. Si sólo existe el presente, como decían los estoicos, sólo los actos son reales. ¿Soñar, fantasear, imaginar? Es también actuar, pues es vivir, pero *a minima*. Harás mal en prohibírtelo, pero aún peor en contentarte con ello. Aprovecha la vida: ¡está presente en la presencia! «El mayor obstáculo de la vida —escribe Séneca— es la espera. Todo lo que ha de llegar más tarde es incierto: vive ahora.»

¿*Carpe diem* (aprovecha el día)? Esto no es suficiente, pues los días pasan, ninguno queda. Aprovecha más bien el presente, que cambia y continúa: *Carpe aeternitatem*.

¿Vivir en el instante? Imposible. ¿Cómo podrías entonces preparar un examen o tus vacaciones, mantener tus promesas, construir una amistad o un amor? ¿Vivir en el presente? Es el único camino. ¿Cómo podrías trabajar, divertirte, actuar o amar en el futuro?

El presente es el único lugar de la acción, el único lugar del pensamiento, el único lugar, incluso, de la memoria y de la espera. Es el *kairos* del mundo (el instante propicio, el momento oportuno: el de la acción) o el mundo como *kairos* —lo real en acto.

El ser no dura porque es en el tiempo; hay tiempo porque el ser dura.

¿Vivir en el presente? Es simplemente vivir de verdad. Estamos ya en el Reino: la eternidad es ahora.

CAPÍTULO 11

El hombre

El hombre es sagrado para el hombre.

SÉNECA

¿Qué es el hombre? En la historia de la filosofía no faltan las respuestas a esta pregunta. ¿Es el hombre un animal político, como quería Aristóteles? ¿Un animal que habla, como él mismo decía? ¿Un bípedo implume, como afirmaba graciosamente Platón? ¿Un animal razonable, como pensaban los estoicos y después los escolásticos? ¿Un ser que ríe (Rabelais), que piensa (Descartes), que juzga (Kant), que trabaja (Marx), que crea (Bergson)?

Ninguna de estas respuestas, ni su suma, me parece completamente satisfactoria. Primero porque, en cuanto a su extensión, todas ellas son posiblemente demasiado amplias y, sin duda, demasiado estrechas. Una buena definición debe ser válida para todo elemento definido, y solamente para él. Pese a su celebridad, no ocurre así en las definiciones que acabo de mencionar. Supongamos que en los delfines o en tal o

cual extraterrestre, se demuestre la existencia de un lenguaje, de una economía, de una organización política, de un pensamiento, de un trabajo, etc. Esto no convertiría ni al delfín ni al extraterrestre en hombre, como tampoco transformaría al hombre en cetáceo o en marciano. ¿Y qué decir de los ángeles, y de su posible risa?

Definiciones demasiado amplias, pues, porque no solamente son válidas para lo definido: un ser puede vivir en sociedad, hablar, pensar, juzgar, reír, producir sus medios de subsistencia... sin por ello formar parte de la humanidad.

Pero estas mismas definiciones son también demasiado estrechas, pues no son válidas para *todo* elemento definido: el deficiente mental profundo no habla, no razona, no ríe, no juzga, no trabaja, no participa en la política... Pero no por ello es menos *hombre.* ¿Vive en sociedad? Apenas más, y quizá menos, que cualquiera de nuestros animales domésticos. Pero ¿quién aceptaría tratarlo como a un animal, aunque se le diera buen trato? ¿Quién querría meterlo en un zoológico? Se me replicará que se han hecho cosas peores, como todos sabemos. Pero ¿qué filósofo juzgaría esto aceptable?

Si el delfín o el extraterrestre, aunque inteligentes, no son hombres, y si el deficiente mental profundo lo es (y, como se habrá comprendido, lo importante es este último punto), hemos de concluir que nuestras definiciones funcionales o normativas no son las adecuadas: un hombre sigue siendo un hombre, incluso cuando ha dejado de *funcionar* normalmente. Lo que equivale a decir que ni las funciones ni las normas

pueden valer como definición. La humanidad no se define por lo que hace o sabe hacer. ¿Se define por lo que es? Sin duda. Pero ¿qué es? Ni la razón, ni la política, ni la risa, ni el trabajo, ni cualquier otra facultad, son lo propio del hombre. El hombre no tiene nada propio o, en cualquier caso, ninguna propiedad basta para definirlo.

Esto es precisamente lo que supo ver Diderot. En el artículo «Hombre» de la *Enciclopedia*, Diderot esboza una definición: «Es un ser que siente, que reflexiona, que piensa, que parece ser superior a todos los animales que domina, que vive en sociedad, que ha inventado unas ciencias y unas artes, que tiene una bondad y una maldad propias, que se ha dado unos gobernantes, unas leyes, etc.». Esta definición presenta las mismas virtudes y los mismos defectos que aquellas de las que hemos partido. Pero Diderot lo sabe. Y el final de su definición es una especie de sonrisa, que la esclarece y la invalida: «Esta palabra sólo tiene un significado preciso en tanto que nos recuerda todo lo que somos; pero lo que somos no puede abarcarse en una definición».

Ahora bien, ¿cómo podemos hablar de derechos del hombre, si no sabemos de qué —o de quién— hablamos? Precisamos al menos un criterio, un rasgo distintivo, un signo de pertenencia, lo que Aristóteles llamaba una diferencia específica. ¿Cuál? La misma especie a la que pertenecemos. La humanidad no es fundamentalmente una capacidad que dependa de sus logros. Es un hecho que se reconoce incluso en sus fracasos.

En este punto hemos de volver a la biología. No para encontrar otros rasgos distintivos, que serían igual de discutibles: tampoco la posición erguida, ni el pulgar oponible a los demás dedos, ni el peso del cerebro, ni la interfecundidad carecen de excepciones en el seno de la humanidad. Si hemos de volver a la biología, no es fundamentalmente para definir un concepto, sino para volver a enlazar con la experiencia de una humanidad sexuada, de la concepción, de la gestación, del parto —del cuerpo—. Todos hemos nacido de una mujer: todos hemos sido engendrados, y no creados. Tanto el deficiente como el genio. Tanto el hombre honesto como el canalla. Tanto el anciano como el niño. Y esto es lo que ningún extraterrestre ni ningún ángel podrán pretender jamás. La humanidad es ante todo una especie animal. Y cometeríamos un grave error si lo lamentáramos: no sólo por los placeres que esto nos procura, que son intensos, sino también porque esto equivaldría a lamentar lo único que nos permite existir. Somos mamíferos, recuerda Edgar Morin, pertenecemos «al orden de los primates, a la familia de los homínidos, al género *homo*, a la especie *sapiens*...». Esta pertenencia desemboca en otra definición, que ya no es funcional sino genérica. Es la que me he forjado para mi uso personal, y que siempre me ha satisfecho: *Es un ser humano todo ser nacido de dos seres humanos*. Biologismo estricto, y de precaución. Hable o no, piense o no, sea o no capaz de socialización, de creación o de trabajo, todo ser así definido tiene los mismos derechos que nosotros (pese a que, de hecho, no pueda ejercerlos), o más bien, aunque viene a ser lo mismo, nosotros tenemos los mismos deberes para con él.

La humanidad es un hecho antes que un valor, una especie antes que una virtud. Y si puede convertirse en valor o en virtud (en el sentido de que la humanidad es lo contrario de la inhumanidad), es solamente por fidelidad a este hecho y a esta especie. «Todo hombre —decía Montaigne— lleva en sí mismo la forma entera de la condición humana.» Ni el peor de nosotros carece de ella. Hay hombres inhumanos a fuerza de crueldad, de salvajismo, de barbarie. Pero seríamos como ellos si les negásemos su pertenencia a la humanidad. Nacemos hombres; nos hacemos humanos. Y quien no lo consigue no por ello es menos humano. La humanidad es algo recibido, antes que algo creado o creador. Algo natural antes que cultural. No es una esencia, es una filiación: hombre en tanto que hijo del hombre.

Esto plantea la cuestión de la clonación, de la eugenesia, de una eventual fabricación artificial del hombre —o del superhombre—. Y es para mí una fuerte razón para rechazarlas. Si la humanidad se define por la filiación antes que por su esencia, por el engendramiento antes que por el espíritu, por nuestros deberes para con ella antes que por sus funciones o capacidades, hemos de insistir en esta filiación, en este engendramiento, en estos deberes. La humanidad no es un juego; es lo que está en juego. No es fundamentalmente una creación, sino una transmisión. No es una invención, sino una fidelidad. Nadie se quejará de que podamos servirnos de los formidables progresos de la genética para restituir a todo ser humano, en la medida de lo posible, la plenitud de su humanidad (son las

llamadas terapias genéticas). Pero ésta no es una razón para querer transformar la humanidad, ni siquiera con la intención de mejorarla. La medicina combate las enfermedades; pero la humanidad no es una enfermedad: no podemos hacerla depender de la medicina.

¿Superar al hombre? Sería traicionarlo o perderlo. Todo ser tiende a perseverar en su ser, decía Spinoza, y el ser de un hombre no se destruye menos si se convierte en ángel que si se convierte en caballo... ¡Eugenesia y barbarie son la misma lucha! Curar a un individuo, sí, y nunca lo haremos demasiado. Pero modificar la especie humana, no. Sé perfectamente que, tratándose de terapias genéticas, la frontera entre ambas cosas es tenue o problemática. Razón de más para reflexionar sobre el tema, y para mostrarnos vigilantes. El hombre no es Dios: sólo podrá ser plenamente humano si acepta no ser ni su causa ni su ruina.

El hecho de que la humanidad sea ante todo una especie animal plantea también, y principalmente, la cuestión del humanismo. El término puede entenderse en dos sentidos. Hay un humanismo práctico o moral, que consiste simplemente en atribuir cierto valor a la humanidad, o, dicho de otro modo, en imponerse cierto número de deberes y de prohibiciones en relación con todo ser humano. Es lo que hoy denominamos los derechos del hombre, o más bien su arraigo filosófico: si los hombres tienen unos derechos, es fundamentalmente porque todos nosotros, sin excepción, tenemos unos deberes los unos para con los

otros. No matar, no torturar, no oprimir, no someter, no violar, no robar, no humillar, no calumniar... Este humanismo es una moral antes que una política y es, casi siempre, la moral de nuestros contemporáneos. ¿Por qué no consideramos ya la masturbación o la homosexualidad como prácticas condenables? Porque no hacen daño a nadie. ¿Por qué seguimos condenando, hoy más que nunca, la violación, el proxenetismo, la pederastia? Porque estos comportamientos suponen o implican violencia, sometimiento del otro, su explotación, su opresión; en una palabra, porque atentan contra sus derechos, su integridad, su libertad, su dignidad... Esto expresa suficientemente aquello en lo que se ha convertido la moral en nuestras sociedades laicas. La moral no es ya la sumisión a una prohibición absoluta o trascendente, sino la consideración de los intereses de la humanidad, y sobre todo del otro, hombre o mujer. No es ya un apéndice de la religión, sino lo esencial, repitámoslo, del humanismo práctico. ¿Por qué «práctico»? Porque concierne a la acción (*praxis*) más que al pensamiento o a la contemplación (*théoria*). Lo que está en juego no es lo que sabemos o creemos acerca de la humanidad, sino lo que *queremos* para ella. Si el hombre es sagrado para el hombre, como decía Séneca, no es porque sea Dios, ni porque Dios se lo ordene. Es porque es hombre, y esto basta.

Humanismo práctico, pues: humanismo como moral. Es obrar humanamente y para la humanidad.

Pero hay otro humanismo, al que podemos denominar teórico o trascendental. ¿En qué consiste? En ciertas ideas, en ciertas creencias, en ciertos conoci-

mientos, o que pretenden serlo: nuestro saber acerca del hombre y de su valor, o lo que deberíamos creer acerca de él, constituiría el fundamento de nuestros deberes para con él... El obstáculo con el que choca este humanismo es el mismo saber al que apela. Pues lo que sabemos acerca del hombre es, en primer lugar, que es un ser capaz de lo peor (pensad en Auschwitz), y de lo mediocre antes que de lo mejor. En segundo lugar, pensad en Darwin, que no ha elegido ser lo que es (que es un resultado y no un principio). Finalmente, que no es Dios, pues tiene un cuerpo (que le impide ser omnipotente, perfecto, inmortal), una historia, primero natural y después cultural, y finalmente una sociedad y un inconsciente que, desgraciadamente, lo rigen más de lo que él puede regirlos. Aquí las ciencias humanas —pensad en Freud, Marx, Durkheim...— transforman profundamente la idea que podíamos hacernos de nosotros mismos: su antihumanismo teórico, como decía Althusser, nos impide creer en el hombre como antes creíamos en Dios o, dicho de otro modo, impide convertir al hombre en el fundamento de su ser, de sus pensamientos o de sus actos. «El fin último de las ciencias humanas —escribe, por ejemplo, Lévi-Strauss— no es constituir al hombre, sino disolverlo», lo que implica reintegrar «la cultura en la naturaleza y la vida en el conjunto de sus condiciones físicoquímicas». El hombre no es causa de sí mismo ni esencialmente dueño de sí mismo, ni, menos todavía, transparente para sí mismo. Es el resultado de una historia determinada, que lo atraviesa y lo constituye a su voluntad. El hombre sólo es lo que hace porque es, en primer lugar, lo que lo hace a él

(su cuerpo, su pasado, su educación...). Si el hombre «está constantemente condenado a inventar al hombre», como decía Sartre, no es desde la nada. La humanidad no es una página en blanco, ni autocreación pura. Es una historia, un determinismo, o varios, es una aventura.

«El hombre no es un reino dentro de otro reino», decía ya Spinoza: forma parte de la naturaleza, y sigue su orden (incluso cuando parece violarlo o destruirlo), forma parte de la historia, que hace y lo hace, forma parte de una sociedad, de una época, de una civilización... Es perfectamente explicable que sea capaz de lo peor. El hombre es un animal que va a morir, y que lo sabe, que tiene pulsiones antes que instintos, pasiones antes que razones, fantasmas antes que pensamientos, iras antes que luces... Edgar Morin propone una hermosa fórmula: *«Homo sapiens, homo demens»*. ¡Encierra tanta violencia, tantos deseos, tantos miedos! Siempre hay razones para protegerse de él, y ésta es la única forma de servirle.

«Deploro la suerte de la humanidad: por decirlo así, no puede estar en peores manos que las suyas», escribía La Mettrie. Pero no hay otras: nuestra soledad nos dicta también nuestros deberes. Lo que las ciencias humanas nos enseñan sobre nosotros mismos, que es valiosísimo, no puede reemplazar a la moral. Lo que *sabemos* del hombre no nos dice nada, o casi nada, de lo que *queremos* que sea. El hecho de que el egoísmo, la violencia o la crueldad sean explicables científicamente (¿cómo no iban a serlo, si son una realidad?), apenas nos dice nada de su valor. El amor, la dulzura o la compasión también lo son, pues

existen, y valen más. ¿En nombre de qué? De cierta idea del hombre que, como decía Spinoza, opere para nosotros «como un modelo de la naturaleza humana». Conocer no es juzgar, y no nos dispensa de hacerlo. El antihumanismo teórico de las ciencias humanas, lejos de devaluar el humanismo práctico, es lo que le confiere su ineludibilidad y su estatuto. Éste no es una religión, es una moral. No es una creencia, sino una voluntad. No es una teoría, sino una lucha. Es la lucha por los derechos del hombre, y el primer deber de cada uno de nosotros.

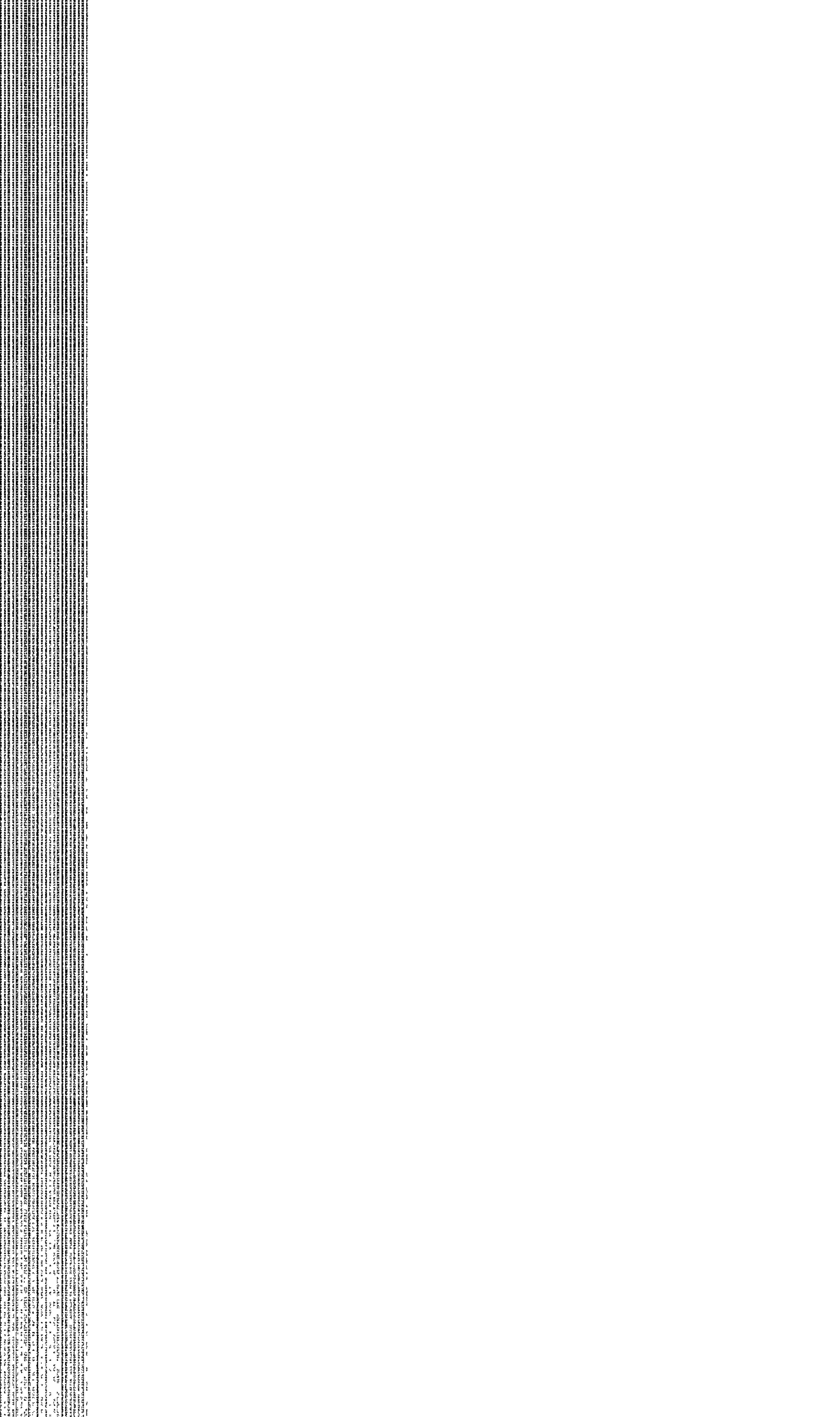
La humanidad no es una esencia que haya que contemplar, ni un absoluto que haya que venerar, ni un Dios que haya que adorar: es una especie que hay que preservar, una historia que hay que conocer, un conjunto de individuos que hay que reconocer, un valor que hay que defender. Se trata, decía yo cuando hablaba de la moral, de no ser indigno de lo que la humanidad ha hecho de sí misma, y de nosotros. A esto lo denomino fidelidad, y para mí es más importante que la fe.

¿Creer en el hombre? Más vale conocerlo tal como es, y desconfiar de él. Pero esto no nos dispensa de la obligación de ser fieles a lo mejor que han hecho los hombres y las mujeres —la civilización, el espíritu, la misma humanidad—, a lo que nos han legado, a lo que queremos transmitir, en una palabra, a cierta idea del hombre, en efecto, pero que debe menos al conocimiento que al reconocimiento, a las ciencias que a las *humanidades*, como antes se las llamaba, a la religión que a la moral y a la historia. Humanismo prácti-

co, repitámoslo, más que teórico: la única forma válida de humanismo es obrar humanamente. El hombre no es Dios. De nosotros depende que, al menos, sea humano.

Montaigne, al final de la *Apología de Raimundo Sabunche*, recuerda una frase de Séneca: «¡Oh, cosa vil y abyecta es el hombre, si no se eleva por encima de la humanidad!». Y no olvida añadir este comentario: «Hermosas palabras y buen deseo, pero no menos absurdo. Pues esperar que el puñado sea mayor que el puño, la brazada mayor que el brazo y la zancada más larga que nuestras piernas es imposible y monstruoso. Como lo es esperar que el hombre se eleve por encima de sí mismo y de la humanidad». Queda por lograr, tarea jamás garantizada, que no se sitúe por debajo de ella.

Humanismo sin ilusiones, de salvaguardia. El hombre no ha muerto: ni como especie, ni como idea, ni como ideal. Pero es mortal; razón de más para defenderlo.



CAPÍTULO 12

La sabiduría

Aunque podamos ser eruditos
por el saber de otro, sólo podemos
ser sabios por nuestra propia
sabiduría.

MONTAIGNE

La etimología es bastante clara: *philosophia*, en griego, es el amor o la búsqueda de la sabiduría. Pero ¿qué es la sabiduría? ¿Un saber? Éste es el sentido habitual de la palabra, tanto en los griegos (*sophia*) como en los latinos (*sapientia*), y es lo que la mayoría de los filósofos, desde Heráclito, han confirmado continuamente. Ciertamente, tanto para Platón como para Spinoza, tanto para los estoicos como para Descartes o Kant, tanto para Epicuro como para Montaigne o Alain, la sabiduría tiene mucho que ver con el pensamiento, con la inteligencia, con el conocimiento, esto es, con determinado tipo de *saber*. Ahora bien, se trata de un saber muy particular, de un saber que ninguna ciencia expone, que ninguna demostración prueba, que ningún laboratorio puede comprobar o verificar, que ningún diploma acredita. Y es que no se trata de teoría, sino de práctica. No se trata de pruebas, sino de experien-

cia. No se trata de experimentos, sino de práctica. No se trata de ciencia, sino de vida.

En algunas ocasiones, los griegos opusieron la sabiduría teórica o contemplativa (*sophia*) a la sabiduría práctica (*phronèsis*). Pero ambas son inseparables o, mejor dicho, la verdadera sabiduría sería su conjunción. La lengua francesa, que apenas las separa, lo expresa perfectamente. «Juzgar correctamente para obrar correctamente», decía Descartes, esto es la sabiduría. Es probable que unos estén mejor capacitados para la contemplación y otros para la acción. Pero ninguna facultad garantiza ser sabio: éstos deberán aprender a ver, aquéllos a querer. La inteligencia no basta. La cultura no basta. La habilidad no basta. «La sabiduría no puede ser ni una ciencia ni una técnica», subrayaba Aristóteles: se refiere menos a la verdad o a la eficacia que al bien, para sí mismo y para los demás. ¿Es un saber? Ciertamente. Pero un saber vivir.

Esto es lo que distingue a la sabiduría de la filosofía, que consistiría más bien en saber pensar. Pero la filosofía sólo tiene sentido en la medida en que nos acerca a la sabiduría: se trata de pensar correctamente para vivir rectamente, y sólo esto es verdaderamente filosofar. «La filosofía nos enseña a vivir», escribe Montaigne. ¿Acaso no sabemos vivir? Ciertamente: ¡necesitamos filosofar porque no somos sabios! La sabiduría es la meta; la filosofía, el camino.

Recordemos a Aragon: «Para aprender a vivir, ya es demasiado tarde...». Montaigne expresaba una idea similar («Se nos enseña a vivir cuando la vida ya ha pasado»), pero de forma más estimulante: de este modo el

autor de los *Ensayos* no expresaba tanto una fatalidad de la condición humana cuanto un error de educación, un error que podía y debía corregirse. ¿Por qué esperar para filosofar, si la vida no espera? «Cien escolares habrán contraído la viruela antes de llegar a la lección de Aristóteles sobre la templanza...», escribe maliciosamente Montaigne. ¿Acaso la viruela es cosa de la filosofía? No, ciertamente, en lo que respecta a su remedio o a su prevención. Pero sí lo es la sexualidad, y la prudencia, y el placer, y el amor, y la muerte... ¿Cómo iban a bastarnos la medicina o la profilaxis? «No mueres porque estás enfermo, mueres porque estás vivo», leemos en los *Ensayos*. Así pues, hemos de aprender a morir, aprender a vivir, y esto es propiamente la filosofía. «Se comete un grave error —continúa diciendo Montaigne— cuando se la presenta como inaccesible para los niños, y con un rostro enfadado, altivo y terrible. ¿Quién me la ha cambiado, quién le ha colocado esa máscara pálida y horrible? No hay nada más alegre, más jovial, y hasta me atrevería a decir juguetón.» Tanto peor para quienes confunden filosofía y erudición, rigor y aburrimiento, sabiduría y vanidad. El que la vida sea tan difícil, frágil, peligrosa y valiosa como efectivamente es, constituye una razón de más para filosofar lo antes posible («la infancia también tiene algo que aprender de ella, como las otras edades») o, dicho de otro modo, para aprender a vivir, en la medida de lo posible, *antes* de que sea demasiado tarde.

Para esto sirve la filosofía, y por eso puede ser útil a cualquier edad, al menos desde el momento en que se empieza a pensar y a dominar la propia lengua. Esos niños que estudian matemáticas, física, historia,

solfeo, ¿por qué han de privarse de la filosofía? Esos estudiantes que se preparan para convertirse en médicos o ingenieros, ¿por qué ya no estudian filosofía? Y esos adultos absortos en sus trabajos o en sus preocupaciones, ¿cuándo encontrarán tiempo para introducirse en ella, o para volver a ella? Es obvio que hemos de ganarnos la vida; pero esto no nos dispensa de vivirla. ¿Cómo vamos a hacerlo de forma inteligente sin tomarnos tiempo para reflexionar sobre ella, solos o en grupo, sin preguntarnos por ella, sin razonar, sin argumentar, de la forma más radical y más rigurosa posible, sin preocuparnos de lo que otros, más instruidos y más capacitados que la mayoría, han pensado de ella? Anteriormente, cuando hablaba del arte, he citado la observación de Malraux: «Es en los museos donde se aprende a pintar». Paralelamente, yo diría que es en los libros de filosofía donde se aprende a filosofar. Pero el fin no es la filosofía misma, ni aún menos escribir libros. El fin es una vida más lúcida, más libre, más feliz: más sabia. ¿Por qué no habríamos de poder progresar por esta vía? Montaigne, en «De la formación de los niños» (*Ensayos*, I, 26), cita la fórmula de Horacio que Kant convertirá en el lema de la Ilustración: «*Sapere aude, incipe*: ¡Atrévete a saber, atrévete a ser sabio, empieza!». ¿Por qué esperar más? ¿Por qué aplazar la felicidad? Nunca es demasiado pronto ni demasiado tarde para filosofar, venía a decir Epicuro, pues nunca es demasiado pronto ni demasiado tarde para ser feliz. Efectivamente. Pero, por esta misma razón, es evidente que lo mejor será que empecemos cuanto antes.

Pero ¿qué sabiduría? También aquí, como en todo, los filósofos discrepan. ¿Una sabiduría del placer, como en Epicuro? ¿Una sabiduría de la voluntad, como en los estoicos? ¿Una sabiduría del silencio, como en los escépticos? ¿Una sabiduría del conocimiento y del amor, como en Spinoza? ¿Una sabiduría del deber y de la esperanza, como en Kant? Corresponde a cada cual formarse una opinión al respecto, que podrá tomar de las distintas escuelas. Por eso hemos de filosofar: porque nadie puede pensar ni vivir por nosotros. Pero en lo que los filósofos sí están de acuerdo, al menos casi todos, es en la idea de que la sabiduría se reconoce en cierta felicidad, en cierta serenidad, digamos que en cierta paz interior, pero gozosa y lúcida, la cual no es posible sin un uso riguroso de la razón. Es lo contrario de la angustia, de la locura, de la desdicha. Por eso necesitamos la sabiduría. Por eso hemos de filosofar. Porque no sabemos vivir. Porque hemos de aprender. Porque la angustia, la locura o la desdicha nos amenazan constantemente.

«El mal más contrario a la sabiduría —escribía Alain— es la estupidez.» Esto nos dice, por oposición, hacia qué debemos tender: hacia una vida lo más *inteligente* posible. Pero la inteligencia no basta. Los libros no bastan. ¿De qué sirve pensar tanto, para vivir tan poco? ¡Cuánta inteligencia hay en las ciencias, en la economía, en la filosofía! Y cuánta estupidez suele haber en la vida de los científicos, de los hombres de negocios, de los filósofos... La inteligencia sólo se aproxima a la sabiduría en la medida en

que transforma nuestra existencia, la ilumina, la guía. No se trata de inventar sistemas filosóficos. No basta con saber manejar conceptos; éstos son solamente medios. El fin, el único fin, es pensar y vivir un poco mejor, o no tan mal.

Admirable fórmula de Marco Aurelio: «Si los dioses han deliberado sobre mí y sobre lo que ha de sucederme, lo han hecho sabiamente. Pero aunque no deliberasen sobre nada de lo que nos concierne o aunque no existieran, yo puedo deliberar sobre mí mismo y buscar lo que me es útil». La sabiduría no es la santidad. La filosofía no es ni una religión ni una moral. Lo que he de salvar es mi propia vida, no la de los demás. Lo que he de defender es mi propio interés, no el de Dios ni el de la humanidad. Éste es, al menos, el punto de partida. Es posible que, de camino, encuentre también a Dios, o a la humanidad. Pero no por ello voy a renunciar a esta vida que se me ha dado, ni a mi libertad, ni a mi lucidez, ni a mi felicidad.

¿Cómo he de vivir? Ésta es la cuestión con la que la filosofía se enfrenta desde su mismo inicio. La respuesta sería la sabiduría, pero una sabiduría encarnada, vivida, en acto: corresponde a cada cual inventar la suya. Éste es el punto en el que la ética, que es un arte de vivir, se distingue de la moral, que se refiere únicamente a nuestros deberes. Es evidente que ambas pueden y deben ir juntas: preguntarse cómo vivir, es también preguntarse qué lugar hemos de conceder a nuestros deberes. Pero no por ello dejan de ser distintas. La moral responde a la pregunta: «¿Qué debo

hacer?»; la ética, a la pregunta: «¿Cómo he de vivir?». La moral culmina en la virtud o en la santidad; la ética, en la sabiduría o en la felicidad. ¿No matar, no robar, no mentir? De acuerdo, ¿pero quién puede contentarse con esto? ¿Quién puede ver en esto una felicidad suficiente, una libertad suficiente, una salvación suficiente? «No coger el sida —me decía un amigo— no es un fin existencial suficiente.» Evidentemente, tenía razón. Pero tampoco lo es no matar, no robar o no mentir. Ningún «no» es suficiente, y por eso necesitamos la sabiduría: porque la moral no basta, porque el deber no basta, porque la virtud no basta. La moral ordena; pero ¿quién puede contentarse únicamente con obedecerla? La moral dice no, pero ¿quién puede contentarse únicamente con sus prohibiciones? El amor es más valioso. El conocimiento es más valioso. La libertad es más valiosa. Se trata de decir *sí*: sí a uno mismo, sí a los otros, sí al mundo, sí a todo, y esto es la sabiduría. «*Amor fati*», decía Nietzsche siguiendo a los estoicos: «No querer nada más que lo que es, ni en el pasado, ni en el futuro, ni por los siglos de los siglos; no contentarse con soportar lo ineluctable, y aún menos ocultárselo —todo idealismo es una forma de engañarse ocultándose a sí mismo la necesidad—, sino *amarlo*».

Esto no impide la rebelión. Esto no impide la lucha. Decir sí al mundo es también decir sí a la propia rebelión, que es parte del mundo, a la propia acción, que es parte del mundo. Pensad en Camus o en Cavaillès. ¿Transformar la realidad? Esto presupone conocerla. ¿Hacer realidad lo que todavía no es? Esto presupone trabajar con lo que es. Nadie puede actuar

de otra forma. Nadie puede avanzar de otra forma. La sabiduría no es una utopía. Ninguna utopía es sabia. No hemos de soñar el mundo, hemos de transformarlo. ¿La sabiduría? Es, fundamentalmente, cierta relación con la verdad y la acción, una lucidez que impulsa a la acción, un conocimiento en acto, y activo. Ver las cosas tal como son; saber lo que se quiere. No engañarse a uno mismo. No fingir. «No interpretar un papel trágico», decía Marco Aurelio. Conocer y aceptar. Comprender y transformar. Resistir y superar. Pues nadie puede afrontar más que aquello cuya existencia ha aceptado primero. ¿Cómo puede uno cuidarse, si primero no acepta que está enfermo? ¿Cómo puede combatir la injusticia, si primero no reconoce que existe? La realidad hay que tomarla o dejarla, y nadie puede transformarla si primero no la toma.

Es el espíritu del estoicismo: aceptar lo que no depende de nosotros; hacer lo que depende de nosotros. Es el espíritu del espinozismo: conocer, comprender, actuar. Es, también, el espíritu de los sabios orientales, por ejemplo de Prajnânpad: «Ver y aceptar lo que es, e inmediatamente, si es necesario, intentar cambiarlo». El sabio es un hombre de acción, mientras que normalmente nosotros sólo sabemos esperar y temblar. El sabio afronta lo que es, mientras que normalmente nosotros sólo sabemos esperar lo que todavía no es, y echar en falta lo que no es o lo que ya no es. Otra vez Prajnânpad: «Lo que acabó es ya pasado, no existe ahora. Lo que ha de llegar es futuro, no existe ahora. Entonces, ¿qué existe? Lo que es aquí y ahora. Nada más... Permaneced en el presente: ¡actuad, ac-

tuad, actuad!». Esto es vivir la vida, en vez de esperar vivirla. Y salvarse, en la medida en que seamos capaces de hacerlo, en lugar de esperar la salvación.

¿Qué es la sabiduría? El máximo de felicidad en el máximo de lucidez. Es la vida buena, como decían los griegos, pero una vida humana o, dicho de otro modo, responsable y digna. ¿Gozar? Sin duda. ¿Alegrarse? Tanto como se pueda. Pero no de cualquier forma. Pero no a cualquier precio. «Todo lo que da gozo es bueno», decía Spinoza; pero no todos los goces son válidos. «Todo placer es un bien», decía Epicuro. Pero esto no significa que todos sean dignos de ser buscados, ni que todos sean aceptables. Por lo tanto, hemos de elegir, comparar las ventajas y desventajas, como decía también Epicuro, esto es, juzgar. Para esto sirve la sabiduría. Para esto sirve también, y por la misma razón, la filosofía. No se filosofa para pasar el tiempo, ni para lucirse, ni para juguetear con conceptos: se filosofa para salvar la piel y el alma.

La sabiduría es esta salvación, pero no en otra vida, sino en ésta. ¿Somos capaces de acceder a ella? No completamente, sin duda. Pero ésta no es razón para renunciar a acercarnos a ella. Nadie es completamente sabio; pero ¿quién puede resignarse a estar completamente loco?

Si quieres avanzar, decían los estoicos, has de saber adónde vas. La sabiduría es el fin: la vida es el fin, pero una vida más feliz y más lúcida; la felicidad es el fin, pero una felicidad vivida en la verdad.

Pero no hagáis de la sabiduría un ideal más, una esperanza más, una utopía más, que nos separe de la rea-

lidad. La sabiduría no es otra vida que hayamos de esperar o alcanzar. Es la verdad de esta vida, que hemos de conocer y amar. ¿Porque es digna de ser amada? No necesariamente, ni siempre. Pero para que lo sea.

«El signo más claro de la sabiduría —decía Montaigne— es un gozo constante; el estado que procura es como el de las cosas situadas más allá de la luna: siempre sereno.» Asimismo, podría citar a Sócrates, a Epicuro («hemos de reír cuando filosofamos...»), a Descartes, a Spinoza, a Diderot o a Alain... Todos ellos han dicho que la sabiduría está del lado del placer, del gozo, de la acción, del amor. Y que la suerte no basta.

El sabio no ama más la vida porque sea más feliz que nosotros. Es más feliz porque la ama más.

Nosotros, que no somos sabios, que no somos más que aprendices de la sabiduría, esto es, filósofos, todavía hemos de aprender a vivir, a pensar, a amar. Nunca se acaba de aprender, y por eso necesitamos siempre filosofar.

Esto implica necesariamente esfuerzo, pero también gozo. «En todas las demás ocupaciones —escribía Epicuro—, el gozo sucede al trabajo realizado con esfuerzo; pero en la filosofía, el placer marcha al mismo ritmo que el conocimiento: no es después de aprender cuando gozamos de lo que sabemos, sino que aprender y gozar van juntos.»

Ten confianza: la verdad no es el final del camino; es el camino mismo.

Bibliografía

En este librito, que pretende ser una iniciación a la filosofía, he creído preferible renunciar a las notas a pie de página, que habrían sido necesariamente muy numerosas y que no habrían hecho sino sobrecargar inútilmente el conjunto. En la bibliografía que sigue, el lector encontrará, capítulo a capítulo, la mayoría de las obras a las que he aludido, aquellas que he utilizado o, sobre todo, aquellas que considero necesarias para proseguir la reflexión: no se trata tanto de referencias cuanto de consejos de lectura. Las ediciones citadas sólo tienen un valor orientativo (he dado prioridad, en la medida de lo posible, a las que están disponibles en formato de bolsillo). Finalmente, he marcado con un asterisco las obras más accesibles, las que creo que conviene leer primero, y con dos, en cambio, las más difíciles, que conviene guardar para el final. Las que no tienen asterisco presentan una dificultad

media. Es obvio que esto no ha de entenderse como una jerarquía cualitativa. Hay obras maestras claras, otras terriblemente arduas —y muchos libros oscuros (que no se encontrarán aquí) que no son en absoluto obras maestras...—. De todos modos, no hay lectura filosófica que no exija cierto esfuerzo. Ello no significa que no pueda procurar placer, sino que el placer y el esfuerzo, en filosofía, van unidos.

Prólogo

Alain, *Éléments de philosophie**, Gallimard, reed., col. «Folio-Essais», 1990 (la misma obra se recoge también en *Les passions et la sagesse*, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1960, con el título *81 chapitres sur l'esprit et les passions*).

Comte-Sponville, André, *Une éducation philosophique*, PUF, 1989. Véase también *L'amour la solitude**, Albin Michel, 2000 (trad. cast.: *El amor la soledad*, Barcelona, Paidós, 2001).

Conche, Marcel, *Le sens de la philosophie*, Encre marine, 1999.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?***, Éditions de Minuit, 1991 (trad. cast.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1999).

Descartes, René, *Discours de la méthode**. Existen numerosas ediciones en formato de bolsillo; pero hay que subrayar la gran calidad de la edición Alquié de las *Oeuvres philosophiques*, en tres volúmenes, Garnier, 1963, 1967 y 1973 (trad. cast.:

Discurso del método, Madrid, Alianza, 2000).
Epicuro, *Lettres et maximes*, PUF, 1987 (trad. cast.: *Carta a Meneceo y máximas capitales*, Madrid, Pearson Educación, 1987).
Faye, Jean-Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Armand Colin, 1997.
Ferry, Luc y Alain Renaut, *Philosopher à 18 ans*, Grasset, 1999.
Hadot, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, col. «Folio-Essais», 1995 (trad. cast.: *¿Qué es la filosofía antigua?*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1998).
Hegel, G. W. Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit***, Aubier, 1991 (trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1999).
Kant, Emmanuel, *Opus posthumum***, PUF, 1986. Véase también «Qu'est-ce que les Lumières?», en *La Philosophie de l'histoire*, Denoël, col. «Médiations», 1984 (trad. cast.: *La filosofía de la historia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2000).
Lecourt, Dominique, «Qu'est-ce donc que la philosophie?», en *Déclarer la philosophie*, PUF, 1997.
Marco Aurelio, *Pensées pour moi-même**, trad. fr. M. Meunier, Gallimard-Flammarion, 1964. (Igualmente hermosa es la traducción de L. L. Grateloup, que lleva por título *Soliloques*, Le Livre de Poche, 1998; trad. cast.: *Soliloquios*, Madrid, Espasa-Calpe.)
Meyer, Michel, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Le Livre de Poche, 1997.
Montaigne, Michel de, *Essais*. Es más fácil utilizar

una edición en la que haya sido modernizada la ortografía: así ocurre sobre todo en la cómoda edición que debemos a R. Baral y P. Michel, Le Seuil, col. «L'Intégrale», 1967; a menudo he aconsejado a mis estudiantes que comiencen por el libro III (trad. cast.: *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 1985).

Nietzsch, Friedriche, *Le gai savoir*, Gallimard, reed., col. «Folio-Essais», 1982 (trad. cast.: *La gaya ciencia*, Madrid, Edimat, 2000). Mencionemos también la hermosa edición de las *Oeuvres*, a cargo de J. Lacoste y J. Le Rider, 2 vols., Robert Laffont, col. «Bouquins», 1993.

Pascal, Blaise, *Pensées**. Para una primera aproximación, creo que la edición más cómoda sigue siendo la de Léon Brunschvicg: Pascal, *Pensées et opuscules*, Hachette, 1987, reed. 1967; desgraciadamente, la edición por separado de los *Pensées*, Le Livre de Poche, 1962, carece de notas, aquí muy útiles (trad. cast.: *Pensamientos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1999).

Platón, *Apologie de Socrate**, Gallimard-Flammarion, 1965 (trad. cast.: *Apología de Sócrates*, Madrid, Espasa-Calpe, 2000).

Spinoza, Benedictus de, *Traité de la réforme de l'entendement*, edición a cargo de Appuhn, vol. 1 de *Oeuvres*, Gallimard-Flammarion, 1964 (trad. cast.: *Tratado de la reforma del entendimiento*, Madrid, Alianza, 1988).

1. La moral

Aristóteles, *Éthique à Nicomaque*, Vrin, 1979, reed., 1994 (trad. cast.: *Ética nicomaquea*, Madrid, Gredos, 1998).

Canto-Sperber, Monique (comp.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, 1996.

Comte-Sponville, André, *Petit traité des grandes vertus**, PUF, 1995 (trad. cast.: *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Madrid, Espasa-Calpe, 1998).

Conche, Marcel, *Le fondement de la morale*, reed., PUF, 1993.

Epicteto, «Manuel»* (trad. cast.: *Manual*, Madrid, Civitas, 1993) y «Entretiens»* (trad. cast.: *Disertaciones*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1996), en *Les Stoïciens*, Gallimard, reed., col. «Tel», 1997 (trad. cast.: *Los estoicos*, Madrid, Nueva Acrópolis, 1997).

Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité*, vol. 3, *Le souci de soi*, Gallimard, 1984, reed., col. «Tel», 1997 (trad. cast.: *Historia de la sexualidad*, vol. 3, La *inquietud de sí*, Madrid, Siglo XXI).

Hume, David, *Enquête sur les principes de la morale*, Gallimard-Flammarion, 1991 (trad. cast.: *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Alianza, 1993).

Jankélévitch, Vladimir, *Traité des vertus*, Flammarion, col. «Champs», 1986.

Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité (Une éthique pour la civilisation technologique)*, Le Cerf, 1993 (trad. cast.: *El principio de responsabilidad: ensayo*

de una ética para la civilización tecnológica, Barcelona, Herder, 1995).

Kant, Emmanuel, *Fondation de la métaphysique des moeurs*, Gallimard-Flammarion, 1994 (trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1999). Sobre la relación entre moral y religión, véase también *La Religion dans les limites de la simple raison* (sobre todo el prefacio de la primera edición), Vrin, 1972 (trad. cast.: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1995).

Lévinas, Emmanuel, *Éthique et infini*, Le Livre de Poche, col. «Biblio-Essais», 1984 (trad. cast.: *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991).

Mill, John Stuart, *L'utilitarisme*, Flammarion, col. «Champs», 1988 (trad. cast.: *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, 1999).

Nietzsche, Friedrich, *Généalogie de la morale*, Gallimard, col. «Folio-Essais», 1987 (trad. cast.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Edaf, 2000).

Platón, *La République* (sobre todo los libros II y X), Gallimard-Flammarion, 1966 (trad. cast.: *La República*, Madrid, Alianza, 2000).

Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre***, Le Seuil, 1990, reed., col. «Points Essais», 1996 (véanse sobre todo los estudios 7-9) (trad. cast.: *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996).

Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes**, Gallimard, col. «Folio-Essais», 1989 (trad. cast.: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre hombres*, Madrid, Alianza, 2000).

Sartre, Jean-Paul, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983.

Schopenhauer, Arthur, *Le fondement de la morale*, Aubier-Montaigne, 1978.

Spinoza, Benedictus de, *Éthique***, Gallimard/Flammarion (vol. 3 de *Oeuvres*), 1965 (trad. cast.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 1999).

Wittgenstein, Ludwig, «Conférence sur l'éthique», en *Leçons et conversations*, Gallimard, col. «Folio-Essais», 1992 (trad. cast.: *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós, 1995).

2. La política

Alain, *Propos sur les pouvoirs**, Gallimad, col. «Folio-Essais», 1985.

Aristóteles, *Les Politiques*, Gallimard-Flammarion, 1990 (trad. cast.: *Política*, Madrid, Gredos, 2000).

Camus, Albert, *L'homme révolté**, Gallimard, col. «Folio-Essais», 1985 (trad. cast.: *El hombre rebelde*, Madrid, Alianza, 1997).

Constant, Benjamin, *Principes de politique*, Hachette, col. «Pluriel», 1997 (trad. cast.: *Principios de política*, Madrid, Aguilar, 1970).

Debray, Régis, *Critique de la raison politique*, Gallimard, 1981 (trad. cast.: *Crítica de la razón política*, Madrid, Cátedra, 1983). Sobre la diferencia entre república y democracia, véase también el primer texto de *Contretemps: Éloges des idéaux perdus*, Gallimard, col. «Folio-actuel», 1992.

Hegel, G. W. Friedrich, *Principes de la philosophie du droit***, PUF, 1998 (trad. cast.: *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1999).

Hobbes, Thomas, *Léviathan*, Sirey, 1971 (trad. cast.: *Leviatán: la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza, 1999).

Kant, Emmanuel, *La philosophie de l'histoire*, reed., Denoël, col. «Médiations», 1984 (trad. cit.).

La Boétie, *Discours de la servitude volontaire**, Gallimard-Flammarion, 1983 (trad. cast.: *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Madrid, Tecnos, 1986).

Locke, John, *Traité du gouvernement civil*, Gallimard-Flammarion, 1984 (trad. cast.: *Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar, 1990).

Maquiavelo, *Le Prince**, Gallimard-Flammarion, 1980 (trad. cast.: *El príncipe*, Madrid, Club Internacional del Libro, 1999).

Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifeste du Parti communiste**, Éditions sociales, 1972 (trad. cast.: *Manifiesto del Partido Comunista*, Barcelona, Curso, 1998).

Montaigne, Michel de, «De l'utile et de l'honnête», *Essais*, vol. III, cap. 1 (trad. cit.).

Montesquieu, Charles, *De l'esprit des lois*, Gallimard-Flammarion, 1979 (trad. cast.: *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Torre de Goyanes, 2000).

Pascal, Blaise, *Pensées sur la politique**, selección y presentación de André Comte-Sponville, Rivages Poche, 1992.

Platón, *La République*, Gallimard-Flammarion, 1966 (trad. cit.).

Popper, Karl, *La société ouverte et ses ennemis*, Seuil,

1979 (trad. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 2000).
Rawls, John, *Théorie de la justice*, Seuil, 1987 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997).
Raynaud, Philippe y Stéphane Rials (comps.), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996.
Renaut, Alain (comp.), *Histoire de la philosophie politique*, 5 vols., Calmann-Lévy, 1999.
Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Gallimard-Flammarion, 1966 (trad. cast.: *El contrato social*, Madrid, Alianza, 2000).
Spinoza, Benedictus de, *Traité politique*, Gallimard-Flammarion (vol. 4 de *Oeuvres*), 1966 (trad. cast.: *Tratado político*, Madrid, Alianza, 1986).
Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, reed. Gallimard-Flammarion, 1981 (trad. cast.: *La democracia en América*, 2 vols., Madrid, Alianza, 1999).
Weber, Max, *Le savant et le politique*, Union Générale d'Éditions, 10/18, 1963 (trad. cast.: *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 2000).

3. El amor

Alain, «Les sentiments familiaux», en *Les passions et la sagesse*, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1960.
Aristóteles, *Éthique à Nicomaque*, Vrin, 1979 (trad. cit.) (véase también *Ética eudemia*, así como *Retórica*, vol. II).

Comte-Sponville, André, *L'amour la solitude**, Paroles d'Aube, 1992, reed. Albin Michel, 2000 (trad. cast.: *El amor la soledad*, Barcelona, Paidós, 2001).Véase también el *Petit traité des grandes vertus**, cap. 18 (trad. cit.).

Conche, Marcel, *Analyse de l'amour et autres sujets*, PUF, 1997 (véase también *Le sens de la philosophie*, Encre marine, 1999).

Descartes, René, *Les passions de l'âme*, Gallimard-Flammarion, 1996 (trad. cast.: *Pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 1998).

Freud, Sigmund, *Malaise dans la civilisation**, PUF, 1971 (trad. cast.: *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 2000).

Jankélévitch, Vladimir, *Les vertus et l'amour* (*Traité des vertus*, vol. II), Flammarion, col. «Champs», 1986.

Montaigne, Michel de, *Essais* (sobre todo vol. I, cap. 28) (trad. cit.).

Platón, *Le Banquet**, Gallimard-Flammarion, 1964. Véase también *Fedro* (trad. cast.: *El banquete*, Madrid, Alianza, 2000).

Rougemont, Denis de, *L'amour et l'Occident**, reed., 10/18, 1974.

Schopenhauer, Arthur, «Métaphysique de l'amour», suplemento al libro IV del *Monde comme volonté et représentation*, PUF, 1996 (trad. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1996).

Simmel, Georg, *Philosophie de l'amour*, Rivages, col. «Petite Bibliothèque», 1988.

Spinoza, Benedictus de, *Éthique*** (trad. cit.).

Weil, Simone, *La pesanteur et la grâce**, Plon, 1948, reed., Pocket, 1991 (trad. cast.: *La gravedad y la gracia*, 2ª ed. , Madrid, Trotta, 1998).

4. La muerte

Conche, Marcel, «La mort et la pensée», en *Orientation philosophique*, PUF, 1990.

Cordonnier, Vincent, *La mort**, Quintette, 1995.

Dastur, Françoise, *La mort, Essai sur la finitude*, Hatier, col. «Optiques Philosophie», 1994 (véase también *Comment vivre avec la mort?*, Pleins Feux, 1998).

Epicuro, *Lettres et maximes**, PUF, 1987 (trad. cit.).

Freud, Sigmund, «Au-delà du principe de plaisir» (trad. cast.: *Más allá del principio de placer*, Barcelona, Orbis, 1988) y «Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort» (trad. cast.: «Consideraciones actuales sobre la muerte y la guerra», en *Obras completas,* Madrid, Biblioteca Nueva, 1977), en *Essais de psychanalyse*, Payot, 1981.

Jankélévitch, Vladimir, *La mort*, Flammarion, col. «Champs», 1977.

Lucrecio, *De la nature* (libro III), Gallimard-Flammarion, 1997 (trad. cast.: *La naturaleza*, Tres Cantos, Akal, 1989).

Marco Aurelio, *Pensées pour moi-même**, trad. M. Meunier, Gallimard/Flammarion, 1964 (o *Soliloques*, Le Livre de Poche, 1998) (trad. cit.).

Montaigne, Michel de, *Essais* (sobre todo vol. I, cap. 20 y vol. III, cap. 9) (trad. cit.).

Pascal, Blaise, *Pensées** (trad. cit.).
Platón, *Phédon** Gallimard-Flammarion, 1965 (trad. cast.: *Fedón*, Madrid, Alianza, 2000).
Séneca, *Lettres à Lucilius*, Gallimard-Flammarion, 1992.

5. El conocimiento

Alain, *Entretiens au bord de la mer**, Gallimard, 1949, reed., col. «Folio-Essais», 1998.
Bachelard, Gaston, *La formation de l'esprit scientifique*, reed., Vrin, 1993 (trad. cast.: *La formación del espíritu científico*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985). Véase también *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, cap. I).
Besnier, Jean-Michel, *Les théories de la connaissance*, Flammarion, 1996.
Comte-Sponville, André, *Valeur et vérité (Études cyniques)*, PUF, 1994.
Descartes, René, *Discours de la méthode** (trad. cit.).
Engel, Pascal, *La vérité, Réflexion sur quelques truismes*, Hatier, col. «Optiques Philosophie», 1998.
Heidegger, Martin, «De l'essence de la vérité», en *Questions*, vol. I, Gallimard, reed., col. «Tel», 1990.
Hume, David, *Enquête sur l'entendement humain*, Gallimard-Flammarion, 1983; trad. cast.: *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1999). (Es el libro más accesible, pero la obra maestra sigue siendo el *Traité de la nature humaine*, Aubier, 1983; trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1988.)

Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure***, PUF, col. «Quadrige», 1990 (trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1996). Véase igualmente el opúsculo «Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?», en *La philosophie de l'histoire*, reed., Denoël, col. «Médiations», 1984 (trad. cit.).

Lecourt, Dominique (comp.), *Dictionnaire d'histoire des sciences*, PUF, 1999.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Gallimard-Flammarion, 1990 (trad. cast.: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Alianza, 1992).

Locke, John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (1755), Vrin, 1972 (trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Aguilar, 1987).

Montaigne, Michel de, *Apologie de Raymond Sebond* (*Essais*, vol. II, cap. 12) (trad. cast.: *Apología de Ramón Sibiuda*, edición a cargo de Pere Lluís Font, Barcelona, Edicions 62-Península, 1998).

Nietzsche, Friedrich, *Le gai savoir*, Gallimard, reed., col. «Folio-Essais», 1990 (trad. cit.).

Pascal, Blaise, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader**, en *Oeuvres complètes*, Seuil, 1963.

Platón, *La République* (trad. cit.).

Popper, Karl, *La logique de la découverte scientifique*, Payot, 1973 (trad. cast.: *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1985).

Spinoza, Benedictus de, *Traité de la réforme de l'entendement*, Gallimard-Flammarion, 1965 (trad. cit.).

Wolff, Francis, *Dire le monde***, PUF, 1997.

6. La libertad

Alain, *Histoire de mes pensées**, en *Les arts et les dieux*, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Plé de», 1958.

Aristóteles, *Éthique à Nicomaque*, reed., Vrin, 19 (trad. cit.).

Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de conscience*, reed., PUF, col. «Quadrige», 19 (trad. cast.: *Ensayo sobre los datos inmediatos de conciencia*, Salamanca, Sígueme, 1999).

Conche, Marcel, *L'aléatoire*, reed., PUF, 1999.

Descartes, René, *Correspondance* (la edición más út ya reseñada, es la establecida por F. Alqu *Oeuvres philosophiques*, Garnier, 1963-1973; véa en el índice «Libertad») (trad. cast.: *Corresponde cia*, 2ª ed., Barcelona, Círculo de Lectores, 199

Epicteto, «Entretiens»*, en *Les Stoïciens* (trad. cit

Hobbes, Thomas, *Le citoyen* (1649), reed., Gal mard-Flammarion, 1982 (trad. cast.: *El ciudad no*, Madrid, Debate, 1993).

Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pratique* PUF, col. «Quadrige», 5ª ed., 1997 (trad. ca *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alian 2000).

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Essais de théodicée*, G llimard-Flammarion, 1969.

Platón, *La République* (el mito de Er se encuentra el libro X) (trad. cit.).

Popper, Karl, *L'univers irrésolu, Plaidoyer pour l déterminisme*, Hermann, 1984 (trad. cast.: *El u verso abierto*, Madrid, Tecnos, 1986).

Sartre, Jean-Paul, «La liberté cartésienne», en *Situations philosophiques*, Gallimard, reed., col. «Tel», 1990 (véase también *L'existentialisme est un humanisme**, Gallimard, col. «Folio-Essais», [trad. cast.: *El existencialismo es un humani* Barcelona, Edhasa, 1993] y, sobre todo, *L'ê le néant***, Gallimard, reed., col. «Tel», 1 [trad. cast.: *El ser y la nada,* Barcelona, Al 1933]).

Schopenhauer, Arthur, *Essai sur le libre arbitre*, ges, 1992.

Spinoza, Benedictus de, *Lettres*, (volumen *Oeuvres*) (trad. cast.: *Correspondencia*, Ma Alianza, 1988). Véase también el apéndice d *hique*, I (trad. cit.).

Voltaire, *Dictionnaire philosophique**, Gallimard-F marion, 1964 (trad. cast.: *Diccionario filos* Madrid, Temas de Hoy, 2000).

7. Dios

Alain, *Les Dieux**, Gallimard, reed., col. «Tel», (la última parte, «Christophore», es lo más que conozco sobre el cristianismo).

Aristóteles, *Métaphysique***, Vrin, 1981 (véase cialmente el libro Λ) (trad. cast.: *Metafísica*, drid, Espasa-Calpe, 1999).

Bergson, Henri, *Les deux sources de la morale et religion*, PUF, reed., col. «Quadrige», 1997 (cast.: *Las dos fuentes de la moral y de la reli* Madrid, Tecnos, 1996).

Descartes, René, *Méditations métaphysiques** (trad. cast.: *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1999).

Heidegger, Martin, «Identité et différence», en *Questions*, vol. I, Gallimard, 1968, reed., col. «Tel», 1990 (trad. cast.: *Identidad y diferencia*, Rubí, Anthropos, 1988). Véase también *Le Principe de raison*, Gallimard, 1962, reed., col. «Tel», 1983.

Hume, David, *Dialogues sur la religion naturelle*, Vrin, 1987 (trad. cast.: *Diálogos sobre la religión natural*, Madrid, Alianza, 1999).

Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*** (trad. cit.) («Dialéctica trascendental», II, cap. 3: «El ideal de la razón pura»). Véase también *La Religion dans les limites de la simple raison*, (trad. cit.).

Kierkegaard, Søren, *Crainte et tremblement*, Aubier, col. «Bibliothèque philosophique», 1984 (trad. cast.: *Temor y temblor*, Madrid, Tecnos, 1987).

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadologie*** (trad. cast.: *Monadología*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, 1994) y *Discours de métaphysique***, reed., Gallimard, col. «Tel», 1995 (trad. cast.: *Discurso de metafísica*, Madrid, Alianza, 1997). Estos dos libritos, reunidos aquí en un solo volumen, se cuentan entre las más grandes obras maestras de la historia de la filosofía. Véase también *Essais de théodicée*, Gallimard-Flammarion, 1969.

Lévinas, Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, reed., Vrin, 1992 (trad. cast.: *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós, 1995).

Malebranche, Nicolas, *Conversations chrétiennes*, Gallimard, col. «Folio-Essais», 1994.
Marion, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, reed., PUF, col. «Quadrige», 1991.
Pascal, Blaise, *Pensées** (trad. cit.).
Rousseau, Jean-Jacques, «Profession de foi du Vicaire savoyard»*, en *Émile ou de l'éducation* (trad. cast.: *Emilio, o De la educación*, Madrid, Alianza, 1997).
Sève, Bernard, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, PUF, 1994.
Spinoza, Benedictus de, *Éthique*** (trad. cit.).
Weil, Simone, *Attente de Dieu*, reed., Fayard, 1985 (trad. cast.: *A la espera de Dios*, Madrid, Trotta, 1996).
Wittgenstein, Ludwig, *Carnets*, Gallimard, 1971 (trad. cast.: *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1984).

8. El ateísmo

Alain, *Propos sur la religion**, reed., PUF, 1969.
Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe**, Gallimard, reed., col. «Folio-Essais», 1985 (trad. cast.: *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 2000).
Conche, Marcel, *Orientation philosophique*, PUF, 1990.
Diderot, Denis, *Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de* ***, Actes Sud, 1991.
Feuerbach, Ludwig, *L'essence du christianisme*, reed., Gallimard, col. «Tel», 1992 (trad. cast.: *La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1998).

Freud, Sigmund, *L'avenir d'une illusion*, PUF, reed., col. «Quadrige», 1996 (trad. cast.: *El porvenir de una ilusión*, Barcelona, Orbis, 1988).

Hume, David, *Dialogues sur la religion naturelle*, (trad. cit.).

Joly, Robert, *Dieu vous interpelle? Moi, il m'évite... (Les raisons de l'incroyance)*, Bruselas, Espace de libertés, Éditions EPO, 2000.

Lucrecio, *De la nature* (trad. cit.).

Marx, Karl y Friedrich Engels, *Sur la religion*, Éditions sociales, 1968 (trad. cast.: *Sobre la religión*, Salamanca, Sígueme, 1979).

Nietzsche, Friedrich, *Le gai savoir*, (trad. cit.). Véase también *L'Antéchrist*, reed., Mercure de France, 1970 (trad. cast.: *El anticristo*, Madrid, Alianza, 2000).

Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme**, (trad. cit.).

Schopenhauer, Arthur, *Sur la religion*, Gallimard-Flammarion, 1996.

Thiry d'Holbach, Paul Henri, *Le bon sens*, Éditions rationalistes, 1971.

9. El arte

Alain, *Système des beaux-arts*, Gallimard, col. «Tel», 1983.

Aristóteles, *Poétique*, Les Belles Lettres, 1990 (trad. cast.: *Poética*, Barcelona, Edicions 62-Península, 1998).

Bouveresse, Renée, *L'expérience esthétique*, Armand Colin, 1998.

Diderot, Denis, *Oeuvres esthétiques**, Laffont, col. «Bouquins», 1996.

Ferry, Luc, *Homo aestheticus, L'invention du goût à l'âge démocratique*, Grasset, 1990, reed., Le Livre de Poche, 1991 (edición revisada e ilustrada, *Le sens du beau**, Le Cercle d'Art, 1998).

Haar, Michel, *L'oeuvre d'art, Essai sur l'ontologie des oeuvres*, Hatier, col. «Optiques Philosophie», 1994.

Hegel, G. W. Friedrich, *Esthétique*, 4 vols., Flammarion, col. «Champs», 1979 (trad. cast.: *Estética*, Barcelona, Edicions 62-Península, 1991).

Heidegger, Martin, «L'origine de l'oeuvre d'art», en *Chemins qui ne mènent nulle part*, reed., Gallimard, col. «Tel», 1997.

Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*** (sobre todo la primera parte), Aubier, 1995 (trad. cast.: *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1999).

Lacoste, Jean, *La philosophie de l'art**, reed., PUF, col. «Que sais-je?», 1988.

Nietzsche, Friedrich, *La naissance de la tragédie*, reed., Denoël, col. «Médiations», 1984 (trad. cast.: *El origen de la tragedia*, Madrid, Espasa-Calpe, 2000).

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Textes esthétiques*, Klincksieck, 1978.

Schopenhauer, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, PUF, 1966, reed., 1978 (sobre todo el libro III) (trad. cit.).

10. El tiempo

Aristóteles, *Physique***, libro IV, Les Belles Lettres, 1983 (trad. cast.: *Física*, Madrid, Gredos, 1998).

Bachelard, Gaston, *L'intuition de l'instant*, reed., Denoël, col. «Médiations», 1985.

Bergson, Henri, *Matière et mémoire*, PUF, reed., col. «Quadrige», 1982 (trad. cast.: *Memoria y vida*, Madrid, Alianza, 1987).

Comte-Sponville, André, *L'être-temps*, PUF, 1999.

Conche, Marcel, *Temps et destin*, 1980, reed., PUF, 1992.

Goldschmidt, Victor, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, reed., Vrin, 1985.

Grimaldi, Nicolas, *Ontologie du temps*, PUF, 1993.

Heidegger, Martin, *Être et temps*** (desgraciadamente, la traducción francesa de E. Martineau, Authentica, 1985, no está en el mercado y es imposible de encontrar; la de F. Vézin, Gallimard, 1986, es prácticamente ilegible; a falta de aquélla, se puede leer el excelente librito de Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, PUF, 1990) (trad. cast.: *El ser y el tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2000).

Husserl, Edmund, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, reed., PUF, 1983.

Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*** («Estética trascendental») (trad. cit.).

Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception* (sobre todo vol. III, cap. 2), Gallimard, 1945, reed., col. «Tel», 1976 (trad. cast.: *Fenome-*

nología de la percepción, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985).
Plotino, *Ennéades*, vol. III, cap. 7 («De l'éternité et du temps»), Les Belles Lettres, 1981 (trad. cast.: *Enéadas*, Madrid, Gredos, 1992-1999).
San Agustín, *Confessions**, libro XI, Gallimard-Flammarion, 1964 (trad. cast.: *Confesiones,* Madrid, Alianza, 2001).
Wetzel, Marc, *Le temps*, Quintette, 1990.

11. El hombre

Althusser, Louis, *Pour Marx*, Maspero, 1965. Véase también la «Soutenance d'Amiens», en *Positions*, Éditions sociales, 1976.
Beauvoir, Simone de, *Le deuxième sexe*, Gallimard, 1949, reed., col. «Folio-Essais», 1986 (trad. cast.: *El segundo sexo*, 2 vols., Madrid, Cátedra, 1998).
Besnier, Jean-Michel, *L'Humanisme déchiré*, Descartes & Cie, 1993.
Comte-Sponville, André y Luc Ferry, *La sagesse des Modernes (Dix questions pour notre temps)*, Robert Laffont, 1998, reed., Pocket, 1999 (trad. cast.: *La sabiduría de los modernos: diez preguntas para nuestro tiempo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1998).
Ferry, Luc, *L'homme-dieu ou le sens de la vie**, Grasset, 1996, reed., Le Livre de Poche, 1997 (trad. cast.: *El hombre-dios: el sentido de la vida*, Barcelona, Tusquets, 1997).
Ferry, Luc y Jean-Didier Vincent, *Qu'est-ce que*

l'homme? (Sur les fondamentaux de la biologie et de la philosophie), Odile Jacob, 2000.

Foucault, Michel, *Les mots et les choses (Une archéologie des sciences humaines)*, Gallimard, 1966 (trad. cast.: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI, 1999).

Heidegger, Martin, «Lettre sur l'humanisme», en *Questions*, vol. III, Gallimard, reed., col. «Tel», 1996 (trad. cast.: *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000).

Hume, David, *Traité de la nature humaine***, Aubier, 1983 (trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona, Altaya, 1994).

Kant, Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique***, Vrin, 1979 (trad. cast.: *Antropología práctica*, Madrid, Tecnos, 1990).

Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, Plon, 1962 (véase especialmente el cap. IX).

Lévinas, Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972, reed., Le Livre de Poche, col. «Biblio-Essais», 1987 (trad. cast.: *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Caparrós, 1993).

Montaigne, Michel de, *Essais* (recuerdo que una edición cómoda, con ortografía modernizada, es la de R. Baral y P. Michel, en la colección «L'Intégrale», Seuil, 1967. Es preferible empezar por el libro III) (trad. cit.).

Morin, Edgar, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Seuil, 1973, reed., col. «Points-Essais», 1979 (trad. cast.: *El paradigma perdido*, Barcelona, Kairós, 1993).

Pascal, Blaise, *Pensées** (trad. cit.).
Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes** (trad. cit.).
Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme** (trad. cit.).
Todorov, Tzvetan, *Le jardin imparfait: La pensée humaniste en France*, Grasset, 1998 (trad. cast.: *El jardín imperfecto: luces y sombras del pensamiento humanista*, Barcelona, Paidós, 1999).

12. La sabiduría

Alain, *Minerve ou de la sagesse**, Gallimard, 1939.
Aristóteles, *Éthique à Nicomaque* (trad. cit.). *Les Cyniques grecs, Fragments et témoignages*, selección y presentación a cargo de Léonce Paquet, Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, reed., Le Livre de Poche, 1992.
Aurelio, Marco, *Pensées pour moi-même**, Gallimard-Flammarion, 1992 (trad. cit.).
Besnier, Jean-Michel, *Réflexions sur la sagesse*, Le Pommier, 1999.
Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe***, 1985 (trad. cit.).
Comte-Sponville, André, *Traité du désespoir et de la béatitude* (vol. 1, *Le Mythe d'Icare**, vol. 2, *Vivre*), PUF, 1984 y 1988.
Conche, Marcel, *Orientation philosophique*, reed., PUF, 1990.
Epicteto, «Manuel»* y «Entretiens»*, en *Les Stoïciens* (trad. cit.).

Epicuro, «Lettre à Ménécée»*, en *Lettres et maximes* (trad. cit.).
Hadot, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, reed., Études augustiniennes, 1987.
Montaigne, Michel de, *Essais* (sobre todo el libro I, cap. 26, y el libro III) (trad. cit.).
Nietzsche, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Gallimard-Flammarion, 1996 (trad. cast.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2000).
Platón, *Philèbe*, Gallimard-Flammarion, 1969 (trad. cast.: *Filebo*, Madrid, Gredos, 1997).
Rosset, Clément, *La force majeure*, Éditions de Minuit, 1983 (trad. cast.: *La fuerza mayor: notas sobre Nietzsche y Ciorán*, Madrid, Acuarela, 2000).
Schopenhauer, Arthur, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, PUF, reed., col. «Quadrige», 1983 (trad. cast.: *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, Madrid, Aguilar, 1970). Véase también, y sobre todo, la obra maestra *Le monde comme volonté et comme représentation*, reed., PUF, 1978 (trad. cit.).
Spinoza, Benedictus de, *Éthique***, Gallimard-Flammarion, 1966 (trad. cit.).

Bibliografía complementaria

La filosofía no se reduce a la historia de la filosofía; pero no es menos cierto que guarda una relación siempre esencial y necesaria con su propio pasado. Esto pasa, inevitablemente, por el conocimiento de los autores. A continuación sigue una pequeño lista de obras de iniciación a la filosofía que, según creo, pueden facilitar la lectura de cierto número de filósofos, aquellos que me parecen más importantes o aquellos que un principiante debe al menos conocer. Aquí no son necesarios los asteriscos: tratándose de introducciones a la lectura de los grandes autores, sólo mencionaré deliberadamente libros accesibles al gran público. Algunos de ellos están agotados; si los reseño es, en primer lugar, porque se los puede encontrar fácilmente en las bibliotecas y, en segundo lugar, porque albergo la esperanza de que este hecho dé al editor la idea —¿quién sabe?— de reimprimirlos.

SOBRE LOS PRESOCRÁTICOS: Catherine Collobert, *Aux origines de la philosophie*, Le Pommier, 1999.

SOBRE LOS SOFISTAS: Gilbert Romeyer Dherbey, *Les Sophistes*, PUF, col. «Que sais-je?», 1985.

SOBRE SÓCRATES: Francis Wolff, *Socrate*, PUF, col. «Filosophies», 1985.

SOBRE PLATÓN: los «once capítulos sobre Platón» de Alain, en *Idées*, son una auténtica obra maestra (reed. Flammarion, col. «Champs», 1983; este texto se recoge también en *Les passions et la sagesse*, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», págs. 845-922). Para quienes deseen una introducción menos singular o no tan intensa, y sin duda también más fácil, es aconsejable el *Platon* de François Châtelet (Gallimard, 1965, reed., col. «Folio-Essais», 1989 [trad. cast.: *El pensamiento de Platón*, Cerdanyola, Labor, 1968]). Para una profundización, será de gran utilidad el *Platon* de Léon Robin, PUF, reed., 1968.

SOBRE LOS CÍNICOS: lo mejor es pasear libremente por la hermosa antología de Léonce Paquet, *Les Cyniques grecs, Fragments et témoignages*, Presses de l'Université d'Ottawa, reed., Le Livre de Poche, 1992.

SOBRE ARISTÓTELES: quizá, junto con Kant, el filósofo más importante de todos los tiempos —y, para mí, junto con Montaigne, uno de los filósofos más humanos y simpáticos—. Desgraciadamente, resulta casi indispensable una introducción que guíe su lectura, y no conozco ninguna que sea digna de mención. A falta de ella, los libros de Joseph Moreau (*Aristote et son école*, PUF, 1962) o de

David Ross (*Aristote*, Gordon and Breach, 1971) ofrecen una buena visión de conjunto; y el de Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, PUF, 1963, reed., col. «Quadrige», 1993, constituye una hermosa puerta de acceso —por la ética— al pensamiento del filósofo (trad. cast.: *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999).

SOBRE EPICURO Y LOS EPICÚREOS: sin duda, lo mejor es empezar por el *Lucrèce*, el valioso librito de Marcel Conche (*Seghers*, 1967, col. «Philosophes de tous les temps», reed., Éditions de Mégare, 1990). Pero nada puede sustituir la lectura del propio Epicuro, traducido y presentado —¡de manos maestras!— por este mismo autor: Épicure, *Lettres et maximes* (trad. cit.).

SOBRE LOS ESTOICOS: la mejor introducción, centrada en Marco Aurelio, es quizá la de Pierre Hadot, *La citadelle intérieure (introduction aux Pensées de Marc Aurèle)*, Fayard, 1992.

SOBRE PIRRÓN: no se trata propiamente de una introducción, pero el libro es sencillo y admirable al mismo tiempo: Marcel Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, PUF, 1994.

SOBRE PLOTINO: Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Études augustiniennes, 1989.

SOBRE SAN AGUSTÍN: Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Seuil, col. «Maîtres spirituels», 1955, reimpr., 1983 (trad. cast.: *San Agustín y el agustinismo*, Madrid, Aguilar, 1960). En segundo lugar, será una guía incomparable el gran libro de Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, 1982.

SOBRE MONTAIGNE: tratándose del Montaigne filósofo, la mejor introducción es, con mucho, la de Marcel Conche, *Montaigne ou la conscience heureuse*, Seghers, 1964, reed., Éditions de Mégare, 1992.

SOBRE HOBBES: es posible prescindir de una introducción y entrar directamente en esa imponente obra maestra que es el *Leviatán*. Pero será más provechoso apoyarse en el *Thomas Hobbes* de Michel Malherbe (que es más que una introducción), Vrin, 1984.

SOBRE DESCARTES: es posible prescindir de una introducción (o el *Discours de la méthode* [trad. cit.] puede ser una introducción suficiente) y entrar directamente en las *Méditations métaphysiques* (trad. cit.), hermosa obra maestra. Pero para quienes deseen una preparación a la lectura, les aconsejo los dos libritos de Pierre Guénancia: uno de ellos muy elemental, *Descartes (Bien conduire sa raison)*, Gallimard, col. «Découvertes», 1996; y el otro más complejo, *Descartes*, Bordas, col. «Philosophie présente», 1986. Finalmente, admiro el «Descartes» de Alain, en *Idées* (recogido en *Les passions et la sagesse*, «Bibliothèque de la Pléiade»).

SOBRE PASCAL: ninguna introducción estará nunca a la altura de los *Pensées* (trad. cit.), obra que puede leerse sin preparación. Para una primera lectura, como ya he dicho anteriormente, creo que la edición más cómoda sigue siendo la de Léon Brunschvicg, Hachette, 1897, reed., 1967. Es preferible esta edición clásica de los *Pensées et opuscules* a la edición separada de los *Pensées*, en Le Livre de Poche, 1962, a la que desgraciadamente

se le han amputado las notas (que son muy útiles, especialmente para ver hasta qué punto Pascal piensa continuamente con y contra Montaigne).

SOBRE SPINOZA: en este caso, es casi indispensable una introducción. Hay tres que, a mi juicio, son excelentes: el *Spinoza* de Alain (reed., Gallimard, col. «Tel», 1986), el de Pierre-François Moreau, Seuil, col. «Écrivains de toujours», 1975, y finalmente el *Spinoza, Philosophie pratique* de Gilles Deleuze, Éditions de Minuit, 1981 (trad. cast.: *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 1984). A mi entender, el primero es el más fiel; el segundo, el más accesible; y el tercero, el más estimulante.

SOBRE LOCKE: Simone Goyard-Fabre, *John Locke et la raison raisonnable*, Vrin, 1986. O bien Yves Michaud, *Locke*, Bordas, 1986.

SOBRE LEIBNIZ: Yvon Belaval, *Leibniz, Initiation à sa philosophie*, reed., Vrin, 1975.

SOBRE MONTESQUIEU: Louis Althusser, *Montesquieu, La politique et l'histoire*, reed., PUF, col. «Initiation philosophique», 1969 (trad. cast.: *Montesquieu: la política y la historia*, Barcelona, Ariel, 1979).

SOBRE DIDEROT: no necesita introducción; pero se puede empezar por *Jacques le fataliste* (trad. cast.: *Jacques el fatalista*, Madrid, Alfaguara, 1999), la más bella novela filosófica que conozco.

SOBRE HUME: Michel Malherbe, *La philosophie empiriste de David Hume*, Vrin, 1992.

SOBRE ROUSSEAU: si fuera necesaria una introducción, serían las *Confessions* (trad. cast.: *Confesiones*, Madrid, Alianza, 1997). Pero también se puede empe-

zar, y esto es quizá lo mejor, por *Contrat social* (trad. cit.) o el *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (trad. cit.).

SOBRE KANT: es casi indispensable una introducción. Pero ¿cuál? En francés, la mejor es quizá el capítulo «Kant» de *L'étonnement philosophique, Une histoire de la philosophie*, de Jeanne Hersch, reed., Gallimard, col. «Folio-Essais», 1993. En forma de libro, *La Philosophie critique de Kant*, de Gilles Deleuze, PUF, col. «Initiation philosophique», 1971 (trad. cast.: *Filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra, 1997), siempre muy sugerente, será de gran utilidad. Para una aproximación más escolar, véase *Kant et le kantisme*, de Jean Lacroix (PUF, col. «Que sais-je?», 1966, reed., 1973), o bien *Pour connaître la pensée de Kant*, de Georges Pascal, Bordas, 1966. Finalmente, para una profundización (pero no se trata ya de una introducción), se puede dudar entre los admirables *Problèmes kantiens*, de Éric Weil, Vrin, 1970, y la obra más completa de Alexis Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, 2 vols., Vrin, 1975 y 1981.

SOBRE MAINE DE BIRAN: *Maine de Biran par lui-même*, de Henri Gouhier, Seuil, col. «Écrivains de toujours», 1970.

SOBRE HEGEL: François Châtelet, *Hegel*, Seuil, col. «Écrivains de toujours», 1968. Véase también el «Hegel» de Alain, en *Idées* o en *Les passions et la sagesse*.

SOBRE AUGUSTE COMTE: Alain, «Auguste Comte», en *Idées*. Véase también Jacques Muglioni, *Auguste Comte, Un philosophe pour notre temps*, Kimé, 1995.

SOBRE KIERKEGAARD: Georges Gusdorf, *Kierkegaard*, Sehghers, col. «Philosophes de tous les temps», 1963.

SOBRE SCHOPENHAUER: Didier Raymond, *Schopenhauer*, Seuil, col. «Écrivains de toujours», 1979. O bien Clément Rosset, *Schopenhauer, Philosophe de l'absurde*, PUF, 1967.

SOBRE MARX: la mejor introducción, desde un punto de vista filosófico, es sin duda la de Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Éditions sociales, 1966 (trad. cast.: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid, Aguilera, 1969).

SOBRE NIETZSCHE: Gilles Deleuze, *Nietzsche*, PUF, col. «SUP Philosophes», 1974 (trad. cast.: *Nietzsche*, Madrid, Arena, 2000) (que no hay que confundir con el *Nietzsche et la philosophie* del mismo autor, PUF, 1962, que es un gran libro pero no una introducción [trad. cast.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2000]). O bien Jean Granier, *Nietzsche*, PUF, col. «Que sais-je?», 1982. O también las «Notes sur Nietzsche» de Clément Rosset, en *La force majeure*, Éditions de Minuit, 1983 (trad. cit.). Lo mejor sería leer los tres: ello constituiría una presentación bastante completa y exacta de este genio que atrapa y que no se deja atrapar.

SOBRE HUSSERL Y LA FENOMENOLOGÍA: se puede empezar leyendo un texto muy hermoso y muy breve de Sartre: «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité», en *Situations*, vol. I (recogido en *Situations philosophi-*

ques, Gallimard, reed., col. «Tel», 1990). Después podrá leerse el «Que sais-je?» de Jean-François Lyotard, *La phénoménologie*, PUF, reed., 1982 (trad. cast.: *La fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1989). Finalmente, la *Introduction à la phénoménologie* de Jean-Toussaint Desanti, Gallimard, reed., col. «Idées», 1976.

SOBRE BERGSON: Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, PUF, 1959, reed., 1975; o bien Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, col. «Initiation philosophique», 1968 (trad. cast.: *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 1987).

SOBRE ALAIN: es posible prescindir de introducción, y hay que evitar encerrarse en los *Propos*. Las verdaderas obras maestras de Alain son sus libros: *Les souvenirs concernant Jules Lagneau*, *Histoire de mes pensées*, *Les Dieux*, *Entretiens au bord de la mer* (que pueden leerse en este mismo orden). Para quienes, de todos modos, deseen una introducción, la mejor sigue siendo la de Georges Pascal, *Pour connaître la pensée d'Alain*, Bordas, reed. (con el título *La Pensée d'Alain*) por la Association des Amis d'Alain, n° 87, 1999.

SOBRE BERTRAND RUSSELL: *Histoire de mes idées philosophiques*, por el mismo Russell, Gallimard, 1961, reed., col. «Tel», 1988 (el libro concluye con un breve «Essai sur l'évolution de la philosophie de Russell», de Alan Wood, que podrá leerse en primer lugar).

SOBRE WITTGENSTEIN: Gilles-Gaston Granger, *Wittgenstein*, Seghers, 1969. Véase también Jacques

Bouveresse, *Wittgenstein: la rime et la raison*, Éditions de Minuit, 1973.

SOBRE HEIDEGGER: Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, PUF, 1990.

SOBRE SARTRE: no dejó a nadie la tarea de introducir su filosofía. *L'existentialisme est un humanisme* (trad. cit.) es sin duda la mejor vía de acceso a su obra maestra en filosofía: *L'être et le néant* (trad. cast.: *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, 1989). Esto no impide leer o releer esa obra maestra de la literatura que es *La Nausée*, Gallimard, reed., col. «Folio» (trad. cast.: *La náusea*, Madrid, Alianza, 1996), que roza con la filosofía en cada una de sus páginas.

SOBRE KARL POPPER: como en el caso de Sartre, pero con un espíritu muy diferente, existe una excelente introducción en primera persona: *La quête inachevée, Autobiographie intellectuelle*, Calmann-Lévy, reed., Presses Pocket, 1989.

SOBRE SIMONE WEIL: se puede leer directamente *La pesanteur et la grâce* (trad. cit.). Para quienes, pese a todo, deseen una introducción, conozco una excelente (desgraciadamente difícil de encontrar): Gaston Kempfner, *La philosophie mystique de Simone Weil*, La Colombe, 1960.

¿Una historia de la filosofía? La más breve y hermosa es la que compuso Alain para una edición en sistema braille: *Abrégés pour les aveugles*, que desgraciadamente sólo está disponible, por lo que sé, en la edición de la Pléiade, *Les passions et la sagesse*, 1960, págs. 787-843. Es una pequeña joya, pero inevitable-

mente concisa, por lo que puede completarse con la lectura de *Propos sur des philosophes*, del mismo autor, PUF, 1961, así como con la lectura de *Idées*, reed., Flammarion, col. «Champs», 1983 (que versa sobre Platón, Descartes, Hegel y Comte, lo que no es poca cosa). Esto no excusa de leer u hojear verdaderas historias de la filosofía, más completas y más arduas. Hay algunas excelentes: la de Bréhier (en PUF, col. «Quadrige» [trad. cast.: *Historia de la filosofía*, 2 vols., Madrid, Tecnos, 1988]), las dirigidas por Brice Parain e Yvon Belaval (tres volúmenes, en la Pléiade) o por François Châtelet (ocho volúmenes, en Hachette), u otras, más recientes, como las de Lambros Couloubaritsis (sobre las filosofías antigua y medieval) y Jean-Michel Besnier (sobre la filosofía moderna y contemporánea, ambas obras publicadas en Grasset), sin olvidar el monumental y muy útil *Dictionnaire des philosophes* dirigido por Denis Huisman, publicado en PUF, ni, en un formato más manejable, el que recoge los artículos de la *Encyclopaedia Universalis* (*Dictionnaire des philosophes*, Albin Michel, 1998). Pero para una introducción, y especialmente para alumnos del último curso de bachillerato, creo que la historia de la filosofía más accesible es la dirigida por Léon-Louis Grateloup: *Les Philosophes de Platon à Sartre*, Hachette, 1985, reed., Le Livre de Poche, 1996, en dos volúmenes, que podrá completarse con la lectura de *Gradus philosophique*, dirigido por Laurent Jaffro y Monique Labrune, Gallimard-Flammarion, 1994. En segundo lugar, será muy provechosa la lectura de la excelente obra de Jeanne Hersch, *L'étonnement philosophique, Une histoire de la philosophie*, reed., Gallimard,

col. «Folio-Essais», 1993. Por lo que se refiere al pensamiento alemán, que plantea problemas específicos, hay que reseñar la excepcional calidad de las *Leçons de métaphysique allemande*, de Jacques Rivelaygue, en dos volúmenes, Grasset, 1990 y 1992. Finalmente, por lo que respecta al pensamiento griego, al que siempre hay que volver, no puedo menos de recomendar la importante obra colectiva (que reúne a algunos de los mejores especialistas del momento) dirigida por Monique Canto-Sperber, *Philosophie grecque*, PUF, col. «Premier cycle», 1997.

¿*Un manual*? No conozco ninguno bueno —a no ser, quizá, los *Éléments de philosophie* de Alain, que no son verdaderamente un manual (Gallimard, reed., col. «Folio-Essais», 1990)—. En un espíritu muy distinto, y aunque ya no se trata de un manual, será muy provechoso (y bastante laborioso) leer los tres grandes volúmenes de Denis Kambouchner, *Notions de philosophie*, Gallimard, col. «Folio-Essais», 1995.

¿*Un diccionario*? El dirigido por Lalande sigue siendo útil y en ciertos aspectos sin parangón (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Alcan, 1926, reed., PUF, col. «Quadrige», 1991). El monumental diccionario dirigido por Sylvain Auroux no es menos esclarecedor (*Les notions philosophiques*, PUF, 1990) y en algunas ocasiones esto depende ya de los artículos, llega a serlo incluso más (aunque propiamente es más una enciclopedia que un diccionario). Estas dos obras, sin embargo, presuponen cierta cultura filosófica, e incluso, en el segundo caso, una

cultura filosófica determinada. Afortunadamente, también hay diccionarios menos ambiciosos y menos ricos, pero que pueden ser de mayor utilidad para el principiante: es el caso, sobre todo, del *Dictionnaire de philosophie* de Jacqueline Russ, Bordas, 1991. Recordemos, para terminar, que el admirable *Dictionnaire philosophique* de Voltaire no es verdaderamente un diccionario (prácticamente no contiene ninguna definición), al igual que las *Définitions* de Alain, maravillosas pero demasiado incompletas (y que sólo pueden encontrarse, a menos que me equivoque, en la Pléiade, *Les arts et les dieux*, 1958). Durante mucho tiempo, he soñado con un diccionario filosófico tan libre y personal como éstos, pero que defina más que el primero y que sea más completo que el segundo. Ahora ya no lo sueño: trabajo en él.